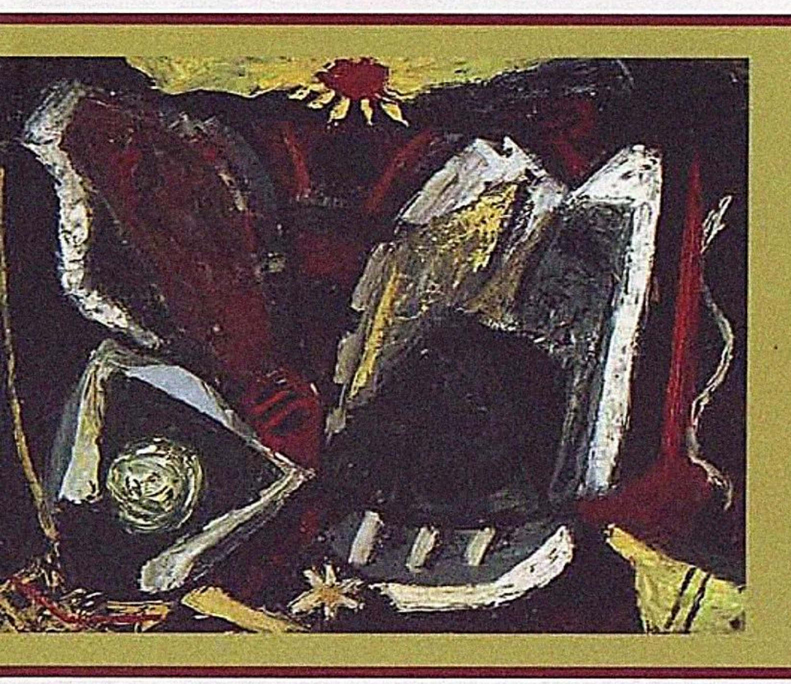
لوي ألتوسير

مونتسكيو

السياسة والتاريخ



ترجمة نادر ذكرى





الكتاب: مونتسكيو، السياسة والتاريخ

المؤلف: لوي ألتوسير

المترجم: نادر ذكرى

الغلاف: مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : 00961/1/471357 — 03/728471 — 03/728365

E-mail: kansopress@hotmail.com
kansopress@yahoo.com

- دار الفارابي – بيروت - لبنان

هاتف: 01/301461 – **فاكس:** 01/307775

ص. ب: 11/3181 – الرمز البريدي : 2130 1107

e-mail: farabi@inco.com.lb

سنة الطبع: **2006**

ISBN: 9953-71-167-4

تباع النسخة الكترونياً على موقع:
www.arabicebook.com

لوي ألتوسير

مونتسكيو

السياسة والتاريخ



ترجمة: نادر ذكرى

«إن نقل أفكار القرن الذي نعيش فيه الى القرون السالفة هو المصدر الأكثر خصباً من مصادر الخطأ. إنني أقول لهؤلاء الناس الذين يرغبون في تحديث كل القرون الماضية ما قاله كهنة مصر لصولون: «أيها الأثينيون لستم سوى أطفال»

«روح الشرائع، الكتاب الثلاثون الفصل ١٤»

«لقد جعلنا مونتسكيو نفتح أعيننا ونرى. . .»

السيدة دي ستايل

«كانت فرنسا قد فقدت ألقاب النبالة، فأعادها مونتسكيو اليها.»

فولتير.

مقدمة

لست أدّعي عدم قول شيء جديد حول مونتسكيو. إن ما قد يبدو على هذا النحو ليس سوى تأمّل حول نصوص معروفة أو تأمّلات صادرة سابقاً.

أودّ فقط أن أعطي عن هذه الشخصية التي نراها منحوتة في الرخام صورة حيّة بعض الشيء. أنا لا أفكّر في الحياة الداخلية لسيد «لابريد» التي كانت تغمرها الأسرار لدرجة ان النقاش مايزال محتدماً لتقرير فيها إذا كان قد آمن أبداً، أو إنْ كان قد بادل زوجته الحب، أو إنْ كانت قد استبدّت بقلبه أهواء سن العشرين بعد أن تجاوز الخامسة والثلاثين. ولا أفكّر بالحياة اليومية لزعيم البرلمان بعد أن تعب من البرلمان، ولا في السيّد المستغرق في أراضيه، ولا في زارع الكرمة الحريص على خموره وتجارته. آخرون قد قاموا بذلك، ويجب ان نقرأ ما كتبوا. إنني أفكّر بحياة أخرى غلّفها الزمان بظلّه والتعليقات ببريقها.

هذه الحياة هي حياة مفكّر أبقاه شغف الحقوق والسياسة لاهثاً حتى النهاية، وأبقى عينيه على الكتب متعجّلاً كسب السباق الوحيد

الذي رغب من كل قلبه بإحرازه على الموت، ألا وهو إتمام عمله. مع ذلك حذار من الوقوع في الخطأ: إذْ لم تكن غرابة موضوعه بل «ذكاؤه» هو الذي يشكّل كل مونتسكيو. لم يكن يرغب بغير «الفهم». ان لدينا عنه بعض الصور التي تفصح عن هذا المجهود وعن عظمته. لم يكن يغوص في الأكداس اللامتناهية للوثائق والنصوص والإرث الهائل للتاريخ والوقائع والمقتطفات والنصوص المنتحلة إلاّ لالتقاط وجه المنطق فيها واستخلاص العقل منها. كان يريد الإمساك بـ «خيط» هذه الكرة التي عقّدتها القرون، الإمساك بالخيط وجذبه ليأتي كل شيء نحوه. وكان كل شيء يجيء اليه. في أحايين أخرى كان يظن نفسه في هذا الكون الهائل للمعطيات الضئيلة ضائعاً كما في بحر بلا ضفاف. كان يريد للبحر ضفافه، ان يعطيه اياها، وأن يقترب للرسو فيها. كان يحاذي الضفاف، وما من أحد قد سبقه في هذه المغامرة. يجب الإعتقاد ان هذا الرجل الذي يكن حباً شديداً للسفن كي بستطيع التفكير برسم هيكلها وارتفاع صواريها وسرعتها، والذي يحمل اهتماماً شديداً لمشاهدتها كي يصحب القرطاجيين بمحاذاة الشواطىء الإفريقية والإسبان حتى بلاد الهند، كان يشعر بنوع من الإنجذاب لكل مغامري البحر. وليس عبثاً أن يذكر ذلك حين يجد نفسه فجأة في رحاب فضاء موضوعه:

فالجملة الأخيرة في كتابه قد كتبت للإحتفاء بالضفة القريبة المنال أخيراً. كان ينطلق صوب المجهول حقاً. لكن المجهول كان بالنسبة لهذا البحّار أرضاً جديدة أيضاً.

لهذا السبب نجد لدى مونتسكيو تلك البهجة العميقة التي نجدها لدى المكتشف. انه يدرك ذلك ويدرك أنه يأتي بأفكار جديدة ويقدّم عملاً لم يسبق له مثيل، وإذا كانت كلماته الأخيرة بمثابة تحيّة للأرض التي ظفر بها أخيراً، فإن كلمته الأولى كانت للتحذير من أنه انطلق وحيداً ولم يكن له من معلّم إطلاقاً ولم تكن لديه الفكرة الأم. إنه يلاحظ ان من الواجب عليه الكلام بلغة جديدة بما أنه يعلن حقائق جديدة. حتى في اختلاجات لسانه نحسّ بفخر الكاتب الذي يضيء

الكلمات المشتركة التي ورثها بالمعاني الجديدة التي يكتشفها. إنه يحسّ تماماً، في اللحظة التي يفاجأ برؤ يتها تخرج إلى النور وتمسك بلبّه خلال الأعوام الثلاثين التي أعطته مهنته، أن فكره يفتتح عالماً «جديداً». لقد اعتدنا هذا الإكتشاف. وحين نحتفي بعظمته لايمكننا السلوك كما لو ان مونتسكيو يتثبّت في حاجات ثقافتنا كنجمة في السماء، إذا لم نفهم جيداً ما تطلّب منه ذلك من جرأة وشغف كي يفتتح لنا هذه السماء التي سجّلناه فيها.

لكني مازلت أفكّر بحياة أخرى. تلك الحياة التي تخفيها غالباً جداً تلك الإكتشافات بالذات التي يعود فضلها اليه. للأفضليات والتقلّبات، باختصار لموقف مونتسكيو من صراعات زمانه. ان تقليداً مطمئناً جداً يريد من مونتسكيو أن يلقي على العالم نظرة رجل لامبالٍ عديم الإلتزام. ألم يقل هو نفسه انه كان بالضبط مؤرّخاً لأنه كان منفصلاً عن كل الكتل، بملجأ من السلطة وإغراءاتها، متحرّراً من كل شيء بصدفة عجيبة قادر بالضبط على فهم كل شيء لأنه متحرّر من كل شيء. لنؤدّ له هذا الواجب، هذا الواجب المفترض من كل مؤرّخ، في ان نصدّقه، لاثقة بكلامه بل بعمله. لقد بدت لي هذه الصورة كالأسطورة وإني آمل بإظهارها. لكني بإظهاري إيّاها لا أودّ ان يعتقد المرء بأن الموقف الذي اتخذه مونسكيو من الصراعات السياسية لزمانه قد أحالت عمله إلى مجرّد إبداء لأمانيه.

لقد انطلق قبله آخرون صوب الشرق ـ هؤلاء الذين اكتشفوا لنا بلاد الهند في الغرب.

ل. أ

الفصل الأول

ثورة في المنهج

إن اعلان مونتسكيو على أنه مؤسس علم السياسة هو حقيقة حاصلة. لقد قالها أوغست كونت وأعاد قولها دوركهايم ولم ينكرها أحد جدّياً. لكن ربما كان لابدّ من التراجع قليلاً لتمييزه عن أسلافه والنفوذ الى ما يميّزه.

كان أفلاطون يؤكّد أن السياسة هي موضوع علم ما، والبرهان على ذلك هو ان هذا العلم يزودنا بمعرفة الجمهورية ورجل السياسة والقوانين. لقد عاش الفكر القديم كله على الايمان بذلك، لا من حيث أن علم السياسة كان ممكناً بما هو يقين نقدي، بل إنه اكتفى بهذا الايمان. وقد استعاد المحدثون أنفسهم هذه الموضوعة كما نشاهد ذلك لدى «بودان» و«هوبز» و«سبينوزا» و«غلوتيوس». غير أني راغب في رفض رأي الأقدمين، لا بسبب ادّعائهم التفكير فيما هو سياسي بل بسبب توهمهم أنهم يقيمون بذلك العلم. فالفكرة التي كونوها عن العلم كانت مستعارة من معارفهم. وبما أن هذه الأخيرة ــ ولا سيما خارج بعض ميادين الرياضة التي لم تكن تتمع بأي وحدة قبل اقليدس ــ لم

تكن سوى وجهات نظر مباشرة، وبما أن فلسفتهم لم تخرج عن حدود الاسقاط على الاشياء، فقد كانوا جميعاً غرباء عن فكرتنا عن العلم، طالما لم يمتلكوا مثالاً عنه. لكن يا هؤلاء المحدثين! كيف يمكن القول بأن فكر إنسان مثل بودان أو ماكيافيللي أو هوبز، الذين عاصروا علوماً بلغت حدّاً من الصرامة والدقة والتي كانت تعلن انتصاراتها في الرياضيات والفيزياء، قد استطاع البقاء عاجزاً عن رؤية نموذج المعرفة العلمية التي ورثناها؟

بالفعل، نحن نرى ابتداءً من القرن السادس عشر وبحركة متضافرة ولادة ونموّ فيزيقا أولى ورياضيات، والحاجة لأخرى سرعان ما سندعوها الفيزيقا المعنوية او السياسية، والتي ستعادل الأولى بصرامتها ذلك أنه لم يحن بعد أوان تعارض علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية. إن أشد الميتافيزيقيين، مثل ليبنتز، يقصي علم السياسة أو التاريخ عن الله، هذين العلمين اللذين يبدوان كترابط لأعراض المصادفة ولأوامر الحرية الإنسانية. لكننا لانضع أبداً بين يديّ الله سوى الأخطاء التي ارتكبها الإنسان. وقد كان ليبنتز يعزو لله كلياً الفكرة الإنسانية عن علوم الإنسان. أمّا بالنسبة للوضعيين والأخلاقيين وفلاسفة الحق ورجال السياسة، وسبينوزا نفسه، فلم يشكّوا لحظة واحدة بإمكانية معالجة العلاقات الإنسانية كعلاقات فيزيقية. فلم يرَ «هوبز» سوى فارق واحد بين الرياضيات والعلوم الإجتماعية: . الأولى توحّد البشر والثانية تفرّقهم. وذلك لسبب وحيد وهو أن «حقيقة البشر ومصلحتهم لاتدخلان في تعارض في مبحث الرياضيات، أمّا في الثانية فـ«في كل مرة يتناقض فيها العقل مع الإنسان، فإن الإنسان يتناقض مع العقل». إن اسبينوزا يريد، هو أيضاً، معالجة العلاقات الإنسانية تماماً كما نتصرّف مع أشياء الطبيعة وبنفس الطرق. لنقرأ هذه الصفحات التي تقدّم لكتاب «المبحث في علم السياسة»: ان سبينوزا بفضحه الفلاسفة الذين يلقون على السياسة تبعة أوهام مفاهيمهم، أو مثالهم الأعلى، على شاكلة الأرسطوطاليين في مجال الطبيعة، يقترح بدل أحلامهم علم التاريخ الحقيقي. كيف يمكن عندئذ الإدّعاء بأن مونتسكيو قد شق آفاقاً

نجدها قد افتتحت قبله بوقت طويل؟

إن كان يبدو في الحقيقة أنه يتبع طرقاً معروفة، فهو لايتّجه نحو نفس «الموضوع». يقول هلفيسيوس عن مونتسكيو بأنه يمتلك «عقلية» مونتاني. انه يتمتّع بنفس الفضول ويضع لنفسه نفس المادة للتأمّل. كان «التاريخ بأسره، تاريخ كل البشر الذين عاشوا» يشكّل موضوع تأمّله، مثل مونتاني وأتباعه جميعاً الذين كانوا يجمعون الأمثلة والوقائع التي كانوا يبحثون عنها في كل الامكنة وكل الازمنة. ولم تخطر على باله هذه الفكرة بالصدفة. لابدّ بالفعل من أن نتصوّر هذه الثورة المزدوجة التي هزّت العالم في منعطف القرنين الخامس والسادس عشر، ثورة في حيّز العالم. ثورة في بنيته. انه زمن «الأرض المكتشفة» والإكتشافات العظيمة التي فتحت أمام أوروبا آفاق المعرفة واستغلال الهند الشرقية والغربية وافريقيا. وقد جلب بعض المسافرين في حينها ضمن صناديقه توابل وذهباً وفي ذاكرته روايات عن عادات وأخلاق ودساتير قلبت الحقائق المعروفة بأسرها. إلا انه ما كان لهذه الفضيحة نفسها ان تثمر غير ضجة صغيرة من الفضول لو لم تهزّ أحداث أخرى أسس هذه الحقائق في قلب تلك البلدان التي كانت زوارقها تلقي مراسيها بحثاً عن أراضٍ جديدة. إن الحروب الأهلية وثورة الإصلاح الديني والحروب الدينية وتبدّل بنية الدولة التقليدية وصعود العاميّين وسقوط الكبار، هذه الإضطرابات التي تردّدت أصداؤها في كل أعمال ذلك الزمان، قد أعطت مادة الروايات الفاضحة المجلوبة من وراء البحـار الشأو المعدي للوقائع الحقّة والمليئة بالمعنى. إن ما لم يكن في الماضي سوى موضوعات للإنتحال وغرائب لإشباع شغف البحاثة قد أصبح كمرآة للقلق الحاضر والصدى الغريب لهذا العالم المتأزّم. هذا هو أساس هذه «النزعة الغرائبية السياسية» التي تهيمن على الفكر منذ القرن السادس عشر. (فالتاريخ المعروف نفسه، اليونان وروما، قد أصبح هو أيضاً هذا «العالم الآخر» حيث يبحث العالم الحاضر فيه عن صورته الخاصة).

هذا هو موضوع مونتسكيو تماماً حيث يقول عن روح الشرائع:

«ان هذا العمل يتخذ الشرائع موضوعاً له وكذلك العادات والتقاليد المختلفة لجميع شعوب الأرض. يمكن القول ان هذا الموضوع واسع جداً لأنه يشمل كل الدساتير التي تقبّلها الناس[1].» هذا الهدف بالضبط هو الذي يميّزه عن جميع المؤلفين الذين حاولوا قبله جعل السياسة علماً إذْ لم يسبق أن تجرّأ أحد قبله على التفكير «في عادات كل شعوب العالم وشرائعهم». إن تاريخ «بوسّويه» يدّعي الشمولية: لكن شموليّته تكمن في القول بأن «التوراة» قالت كل شيء وان التاريخ كله يتعلّق بها، كشجرة البلّوط بثمرتها. أما بالنسبة للمنظرين أمثال «هوبز» و«سبينوزا» و«غروتيوس» فإنهم «يقترحون» بالأحرى فكرة علم لن يقيموه. إنهم لايفكّرون بكلّيّة الوقائع العيانية بل ببعضها (كشأن سبينوزا مع الدولة اليهودية وايديولوجيتها في «رسالة في اللاهوت والسياسة)، أو إنهم يفكرون بالمجتمع عامة، أو بـ«المجتمع عموماً» مثل هوبز في «دي سيفا» و«الليفياتان»، وكحال سبينوزا نفسه في «المبحث السياسي». انهم لايضعون نظرية عن التاريخ الواقعي بل ينشئون نظرية عن ماهية المجتمع. انهم لايفسرون مجتمعاً خاصاً بعينه ولاحقبة تاريخية ملموسة بعينها، ولا بوجه أولي الكل الإجتماعي والتاريخي. إنهم يحلّلون ماهية المجتمع ويقدّمون نموذجاً مثالياً ومجرّداً عنه. ويمكننا القول: ان علمهم منفصل عن علم مونتسكيو بنفس المسافة الفاصلة بين الفيزيقا التأملية للديكارتيين والفيزيقا التجريبية للنيوتونيين. الأولى تبلغ مباشرة حقيقة كافة الوقائع الفيزيقية الممكنة قبلياً، وذلك بالاستناد إلى ماهيات أو طبائع بسيطة، والأخرى تنطلق من الوقائع مراقبةً تحوّلاتها لتستخلص منها قوانين. إذنْ، هذا التباين في الموضوع يؤدّي إلى ثورة في المنهج. فإنْ لم يكن مونتسكيو هو أوّل مَنْ قدّم فكرة فيزيقا إجتماعية فهو أوّل مَنْ أراد اضفاء روح الفيزيقا الجديدة عليها والإنطلاق ليس من الماهيات بل من الوقائع، واستخلاص القوانين من هذه الوقائع.

إننا نرى إذاً في آن واحد ما يجمع مونتسكيو بالمنظرين الذين سبقوه وما

---

(١) دفاع عن «روح الشرائع»، الجزء الثاني، فكرة عامة.

يميّزه عنهم، انه يشترك معهم في المشروع نفسه: بناء العلم السياسي. لكنه يختلف عنهم في الموضوع لأنه لايتنطّح لانشاء علم عن المجتمع عموماً بل لكل المجتمعات المتجسدة في التاريخ. وبسبب من هذه الواقعة فإنه «لايتبع المنهج نفسه»، فلم يكن يريد القبض على الماهيات بل اكتشاف القوانين. هذه الوحدة في المشروع وهذا الإختلاف في الموضوع والمنهج يجعلان من مونتسكيو الرجل الذي أعطى المتطلّبات العلمية لسابقيه الشكل الأكثر صرامة ودقة والخصم الأكثر تعنّتاً لـ«تجريدهم» في الوقت نفسه.

ان مشروع إنشاء علم للسياسة والتاريخ يفترض أولاً ان السياسة والتاريخ يمكن ان يكونا موضوعاً لعلم، اي يتضمّنان ضرورة يودّ العلم اكتشافها. فلابدّ عندئذ من قلب الفكرة الريبية التي لاترى في تاريخ الإنسانية سوى تاريخ أخطائها وضلالها، وانه بامكان مبدأ وحيد توحيد تنوّع العادات الهائل والداعي لليأس: ضعف الإنسان، وأنه بامكان سبب واحد إيضاح هذه الفوضى اللامتناهية: اختلال العقل الإنساني بالذات. ينبغي القول: «لقد تفحّصت البشر بادىء بدء، وآمنت، في هذا التنوّع اللامتناهي للشرائع والعادات بأنهم لم يكونوا منقادين بنزواتهم فحسب (روح الشرائع، مقدمة)، بل بعقل عميق، إنْ لم يكن معقولاً دائمًا فهو على الأقل عقلاني دوماً، وعبر ضرورة كانت الامبراطورية متراصّة لدرجة لاتدخلها المؤسّسات الغريبة الدائمة فحسب بل حتى هذه الصدفة التي تؤدّي إلى كسب او خسارة معركة ما ويحسب لها حساب في لقاء آني[٢]. بهذه الضرورة العقلانية، مع النزعة الريبية التي تبرّرها، كان كل نزوع دفاعي باسكالي ـ هذا النزوع الذي يبحث في الخلل العقلي الإنساني عن الاعتراف بعقل إلهي ـ يجد نفسه مرفوضاً، وكذلك كل لجوء لمبادىء عن الإنسان تتجاوز الإنسان، كالدين، او تحدّد له غايات كالأخلاق. يتوجب على كل ضرورة تحكم

---

(٢) روح الشرائع، الكتاب العاشر، الفصل الثالث عشر (بولتافا)، اعتبارات، الكتاب الثامن عشر.

التاريخ، كي تكون نقطة الإنطلاق علمية، التوقف عن استعارة علتها من أي نظام متعالٍ على التاريخ. لابد إذاً من تطهير طريق العلم من ادّعاءات أي لاهوت أو أي أخلاق يريدان إملاء قوانينهما عليه.

ليس «للاّهوت» ان يعلن حقيقة وقائع السياسة. وانه لنزاع قديم، لكننا لانتصوّر اليوم كم كانت قرارات «الكنيسة» تثقل كاهل التاريخ. يكفي أن نقرأ بوسويه وهو يعلن الحرب على سبينوزا الذي ارتكب ذنب كتابة تاريخ للشعب اليهودي وللتوراة، أو ضد ريشار سيمون الذي فكّر بنفس المشروع في نطاق الكنيسة بالذات، كي نتمثّل الصراع بين اللاهوت والتاريخ وعنف هذا الصراع بحيث يشغل هذا الأخير كل كتاب **الدفاع** عن **روح الشرائع**. لقد اتهم مونتسكيو بالإلحاد وبمذهب التأليه[٣] وبأنه ألغى فكرة الخطيئة الأصلية وبرّر تعدّد الزوجات . . الخ، وباختصار، بأنه أحال الشرائع الى أسباب إنسانية بحتة. يجيب مونتسكيو: إن إدخال اللاهوت في التاريخ هو خلط للأنظمة ببعضها والغاء للفوارق بين العلوم وهذا ما يشكّل الوسيلة الأضمن لإبقائها في مرحلة الطفولة. كلا، إن حديثه لايهدف للعب دور اللاهوتي فهو ليس بلاهوتي، بل مشرّع وسياسي. انه يقرّ بامكانية ان يكون لموضوعات العلم السياسي «أيضاً» معنى دينياً وبامكانية اعطاء رأي في قضية العزوبة وتعدّد الزوجات وإفراط اللاهوتي. لكن هذه الوقائع كلها تعود أيضاً، وقبل كل شيء، لنظام غريب عن اللاهوت، لنظام مستقل ذاتياً له مبادئه الخاصة. اذن، فلنتركه بسلام. انه لايمنع أيّ كان من اتّخاذ أحكام **لاهوتية** فلنعطِه بالمقابل الحق في الحكم كـ**سياسي**. ألا نذهب للبحث عن اللاهوت في سياسته. ليس من لاهوت في سياسته أكثر من ناقوس القرية في منظار الكاهن الذي يتطلّع الى القمر[٤].

لايمكن إذاً للدين أن يحلّ مكان علم للتاريخ. ولا «الأخلاق» كذلك. إن مونتسكيو يحذّر، بأقصى درجات الحذر، منذ البداية، بأنه لايجوز لنا

---

(٣) مذهب التأليه: مذهب يقرّ بوجود الله وينكر الوحي والآخرة (م).

(٤) «دفاع عن روح الشرائع» الجزء الأول، الكتاب الثاني: رد على الاعتراض التاسع.

أن نفهم **اخلاق** لدى قوله **سياسة**. كذلك الأمر بالنسبة لـ**الفضيلة**. فالأمر لايتعلّق إطلاقاً بالفضيلة الأخلاقية، ولا بالفضيلة المسيحية، وانما بالفضيلة السياسية («روح الشرائع»، تنبيه). فإنْ كان يعود عشر مرّات الى هذا التحذير فذلك لأنه يصطدم بالفكرة المسبقة الأكثر شيوعاً: في جميع بلدان العالم يريدون أخلاقاً (روح الشرائع، تنبيه). كان هوبز وسبينوزا يتحدّثان بنفس المقال: إن جميع واجبات العالم لاتصنع بداية **معرفة** واحدة، فالانسان يعترف في أخلاقه، التي تودّ جعل الإنسان إنساناً آخر غير ما هو عليه، بصورة أكيدة جداً، أن الشرائع التي تتحكّم به ليست أخلاقية. علينا أن نقرّر إذاً التخلي عن الأخلاق اذا ما أردنا التغلغل في هذه الشرائع وادراكها. انهم يعارضون مونتسكيو بالفضائل الإنسانية والفضائل المسيحية عندما يحاول فهم عادات الصينيين والأتراك المشينة. بيد أن المرء لايؤلف بمثل هذه المسائل كتباً في الفيزيقيا والسياسة والفقه[٥]. هنا أيضاً لابدّ من التمييز بين الانظمة المختلفة: «إن جميع الرذائل السياسية ليست رذائل أخلاقية، و... كل الرذائل الأخلاقية ليست رذائل سياسية» (روح الشرائع، الكتاب ١٩، الفصل ٢). بما ان لكل نظام قوانينه، فهو لايدّعي سوى قوانينه الخاصة. انه يردّ على اللاهوتيين والأخلاقيين بأنه لايودّ سوى الحديث «إنسانياً» عن نظام الأشياء الانساني وسياسياً عن النظام السياسي. انه يدافع ههنا عن قناعته الأكثر عمقاً: إن علمًا عن السياسة لايمكنه الإستناد إلّا على مادته الخاصة وعلى الاستقلال الذاتي الجذري للسياسي بما هو عليه.

لكننا لم نستمع للقضية بعد. حيث انه لايكفي التمييز بين العلوم وأنظمتها: فالانظمة تسير خلف بعضها بعضاً في الحياة. إن الديانة الحقة والأخلاقية الحقة، إذا ما افترضنا خلوها كمبادىء تفسيرية من النظام السياسي، تنتميان مع ذلك لهذا النظام بالسلوك أو بالمحظورات اللتين توحيان بهما وهنا بالضبط يصبح الصراع حاداً. إذ يمكن تماماً ان

---

(٥) «دفاع عن روح الشرائع»، الجزء الثاني: المناخ.

نعزو الأخلاقية للأخلاق وألاّ نحكم إلاّ كسياسيين خالصين. والأمر يسير حسناً طالما اننا نكتب عن الأخلاقية المريعة لليابانيين أو الديانة المريعة للأتراك. وجميع لاهوتيي العالم يتركونها لكم بكل طيبة خاطر، لكن حين نصادف الأخلاقية الحقة والديانة الحقة؟ هل سنعالجهما هما أيضاً «إنسانياً» كأشياء إنسانية بحتة؟ واظهار ان الديانة والأخلاق المسيحية يمكن تفسيرهما هما ايضاً كما فعلنا بالنسبة للديانات والأخلاق الوثنية بالنظام السياسي، وبمستويين مختلفين جداً بسماء خشنة جداً وبتقاليد التجار او الصيادين؟ هل سيسمحون بنشر ان اختلاف الطقس هو الذي حفظ الكاثوليكية في جنوب اوربا ونشر البروتستانتية في الشمال؟ هل سيسمحون بهذه الطريقة بـ«علم اجتماع سياسي عن الدين والأخلاق»؟ ان عدوى الشر عندها تجرّ إلى العودة الى أصوله، وسنرى لاهوتيين مزقهم المصير المقدّر لمحمد او للصينيين. إذ نرغب تماماً بألاّ تكون الديانات «الكاذبة» سوى إنسانية وان تسقط تحت سيطرة علم مدنّس، لكن كيف الوقاية من اجتياح هذه السيطرة للديانات الحقة؟ ومن هنا هذا اللاهوتي الذي يشتمّ مسبقاً الهرطقة في نظرية انسانية جداً عن الديانات الكاذبة. وهاهو مونتسكيو يصارع ويقارع فوق الهامش الضيق الذي يفصل بين قناعاته كمؤمن (أو حذره كروح سيئة) عن متطلباته كعالم. فمن غير المشكوك به أن مونتسكيو يستعرض عديداً من المرات في أمثلته الحجج الكاملة لـ«نظرية سوسيولوجية حقيقية عن العقائد الدينية والأخلاقية». هذه الديانة وهذه الأخلاقية، اللتان يرفض بالضبط أن تحاكما التاريخ، ليستا سوى عوامل داخلية لمجتمعات معيّنة، تتحكمان بشكل هذه المجتمعات وطبيعتها. هذا المبدأ نفسه الذي يفسر مجتمعاً معيّناً، يفسّر معتقداته أيضاً. ما الذي يتبقى حينئذ من التمييز بين الأنظمة؟ إن التمييز إذا أردنا التمسك به، ويجب ان نفعل ذلك، يمرّ حينئذ عبر النسق الديني والأخلاقي نفسه. سيقال بإمكانية فهم الدين بمعناه ودوره الإنسانيين (اللذين يمكن ان يقعا ضمن حيز علم اجتماع ما) او بمعناه الديني (الذي يفلت منه). بهذه الطريقة يتراجع مونتسكيو لعدم رغبته القفز فوق الحواجز.

ومن هنا منشأ الإتهام بالإلحاد، وضعف دفاعه. فإن كان قد وضع الصلابة في ردوده فهو لم يكن باستطاعته إضفاء القوّة على حججه. يريدون إقناعه بالإلحاد! إنه لايمتلك سوى هذا الردّ: ليس الملحد هو مَنْ يكتب أن هذا العالم، الذي يتبع مسيرته وحيداً ويتابع قوانينه، قد خلقه «عقل» ما. يؤكدّون أنه يصبّ في السبينوزية، في الديانة الطبيعية! انه لايمتلك سوى ردّ وحيد: الديانة الطبيعية لاتعني الإلحاد، وبالأصل فأنا لا أويّد الديانة الطبيعية. لم تستطع كل هذه الإستعراضات في التراجع أن تقنع خصومه وأصدقاءه. وبكل الأحوال فإن أفضل دفاع عن الدين، هذا المديح الذي يوجّهه صراحة في القسم الثاني من «روح الشرائع»، يمكن أن يصدر عن أحد الكلبيين تماماً مثلما يمكن أن يصدر عن أحد المؤمنين. انظروا الجدال مع «بايل» (روح الشرائع، الكتاب الرابع والعشرون، الفصل الثاني والسادس). كان «بايل» يريد من الدين ان يكون على الضد من المجتمع (وهذا هو معنى المفارقة حول الملحدين). يعارضه مونتسكيو بأن لاغنى للمجتمع عن الدين وانه مفيد له. لكن رغم ذلك، فهو يبقى ضمن مبدأ بايل: الوظيفة الاجتماعية والسياسية للدين. يتلخص إعجابه كله في اظهار أن هذا الدين المسيحي الذي لايصبو سوى الى السماء، ملائم جداً على الأرض. لكن جميع «السياسيين» قد تحدّثوا بهذه الطريقة وماكيافيللي كان الأول. لكن الإيمان لايجد خيره في هذا الكلام «الانساني» جداً. عندها لابد من حجج أخرى كثيرة لكسب احد اللاهوتيين.

إن هذين المبدأين السابقين لكل علم سياسي: بأنه يحلّ عدم الحكم على التاريخ بمعايير دينية أو أخلاقية وانه يجب على العكس من ذلك وضع الدين والأخلاق ضمن سياق وقائع التاريخ وإخضاعهما لنفس العلم، لايميّزان مع ذلك مونتسكيو جذرياً عن سابقيه. كان هوبز وسبينوزا بالإجمال يتحدثان بنفس اللغة ومثله نُعِتا بالإلحاد. إن تفرّد مونتسكيو يكمن بالضبط في اتخاذه موقفاً معاكساً لهؤلاء المنظّرين، رغم كونه مع ذلك وريثهم، ومعارضته بنقطة حاسمة نظريات الحق الطبيعي التي كانوا منظّريها في غالبيتها تقريباً.

لنبحث هذه النقطة بدقة. إن فوغان[٦] يوضح في كتابه حول النظرية السياسية أن جميع المنظّرين السياسيين للقرنين السابع عشر والثامن عشر هم «باستثناء فيكو ومونتسكيو» منظّرو «العقد الاجتماعي». ماذا يعني هذا الاستثناء؟ كي نقرّر ذلك من الملائم إلقاء نظرة سريعة على نظرية الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي.

إن ما يوحّد فلاسفة الحق الطبيعي هو طرحهم لنفس المسألة: «ما هو أصل المجتمع؟» وحلّها بنفس الوسائل: «حالة الطبيعة والعقد الإجتماعي». قد يبدو اليوم فريداً جداً طرح مثل هذه «المسألة حول الأصل» والتساؤل كيف استطاع الرجال الذين يفترض وجودهم الفيزيقي بالذات حدّاً أدنى من الوجود الاجتماعي دائمًا ان ينتقلوا من حالة «العدم» الاجتماعي الى علاقات اجتماعية منظّمة، وكيف اجتازوا هذه العتبة الأصلية والجذرية. مع ذلك فهي المسألة المهيمنة في التأمل السياسي في هذا الزمن، وإنْ يكن شكلها غريباً فإن منطقها عميق جداً. لإظهار الأصل الجذري للمجتمع (نفكّر بليبنتز الذي أراد اختراق «أصل الأشياء الجذري») يجب أن نأخذ البشر قبل المجتمع: في الحالة الوليدة. خارجين من الأرض كالقرع كما يقول هوبز. كأنهم عراة سيقول روسو. ليسوا محرومين من كل وسائل الفن فحسب بل بالأخص من كل الروابط الانسانية. والإمساك بها في حالة هي «انعدام المجتمع». حالة الولادة هذه هي «حالة الطبيعة». حيث يعير المؤلّفون هذه الحالة الأصلية ملامح مختلفة. ويرى هوبز وسبينوزا فيها هيمنة حالة الحرب والقوي يأكل الضعيف. أمّا لوك فيرى الناس فيها يحيون بسلام. أمّا روسو ففي حالة من العزلة المطلقة. إن مختلف ملامح حالة الطبيعة ترسم تارة الأسباب التي ستكون لدى البشر للخروج منها وتارة أخرى ترسم دوافع الحالة الاجتماعية القادمة ونموذج العلاقات الانسانية. وبشكل متناقض فإن هذه الحالة التي لاتعرف مجتمعاً ما تحتوي وتصوِّر مسبقاً نموذج المجتمع المطلوب انشاؤه. إن نهاية التاريخ قد

---

(٦) فوغان: تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الثاني. ص ٢٥٣ وما بعدها.

سُجِّلت في الأصل. كذلك أيضاً «حرّية» الفرد لدى هوبز وسبينوزا ولوك وكذلك مساواة واستقلال الإنسان لدى روسو. لكن جميع هؤلاء المؤلّفين يشتركون بنفس المفهوم ونفس المسألة: إن حالة الطبيعة ليست سوى أصل مجتمع يريدون وصف نشوئه.

إن «العقد الاجتماعي» هو الذي يؤمّن العبور من انعدام المجتمع إلى المجتمع الحالي. هنا ايضاً يمكن ان يبدو تمثّل قيام مجتمع ما بتأثير اتفاق عام غريباً، كما لو أن اي اتفاق لايفترض أصلاً مجتمعاً قائماً، لكن لابدّ من قبول هذه الإشكالية بما أنها قد اعتبرت ضرورية، والتساؤل فقط «عما يعنيه هذا العقد» الذي لايمكن اعتباره مجرّد وضع قانوني مصطنع، بل التعبير عن أسباب عميقة جداً. فالقول بأن المجتمع البشري ناتج عن عقد يعني التصريح بالفعل بأن لكل مؤسّسة اجتماعية أصل «إنساني ومصطنع» بحت. إنه يعني القول بأن المجتمع ليس ناتجاً بتأثير مؤسّسة «إلهية» ولا بتأثير نظام «طبيعي» انه يعني قبل كل شيء رفض فكرة قديمة عن نشوء النظام الاجتماعي واقتراح فكرة جديدة عنه. اننا نلمح أيّ خصوم يختبئون خلف نظرية العقد. ليس فقط منظّرو الأصل الإلهي لكل مجتمع الذين يستطيعون خدمة كثير من القضايا رغم خدمتهم في ذلك الوقت قضية الوضع القائم، لكن بالأخص أنصار الطابع «الطبيعي» (لا الإصطناعي) للمجتمع: اولئك الذين يفكرون بأن الروابط الإنسانية مرسومة مسبقاً في «طبيعة» ما ليست سوى إسقاط للنظام الاجتماعي القائم، في طبيعة حيث الناس مسجّلين مسبقاً «في أنظمة ودول». كي نقول بكلمة واحدة ما هو موضع شك فإن نظرية العقد الاجتماعي تقلب عموماً «القناعات» الخاصة بالنظام الاقطاعي «والايمان بانعدام المساواة «الطبيعية» للبشر وبضرورة الأنظمة والدول. انها تستبدل العقد بين أناس «متساويين»، هذا العمل الناتج عن الفن الانساني، ما كان منظّرو الاقطاع يعزونه لـ«الطبيعة» ولـ«نزعة الألفة الطبيعية» لدى الإنسان. ان المعيار الناضج في «هذه اللحظة» للتفريق بين الميول هو اعتبارأن «نسق الألفة

الطبيعية أو غريزة الاجتماع» تحدّد نظرية ذات إلهام إقطاعي وفلسفة العقد الإجتماعي نظرية ذات وحي «بورجوازي» حتى حين تكون في خدمة الحكـم المطلق (مثلاً لدى هوبز). بالفعل فإن فكرة كون البشر هم صانعوا مجتمعهم في حلف أصلي يمكن أن يزدوج أحياناً إلى حلف مشترك (مدني) وحلف سيطرة (سياسي) هي حينئذ فكرة ثورية، مردِّدةً، ضمن النظرية البحتة، النزاعات الاجتماعية والسياسية لعالم في طور الـولادة. إن هذه الفكرة هي في آن معاً احتجاج ضد النظام القديم وبرنامج من أجل نظام جديد. إنها تحظّر على النظام الاجتماعي القائم وجميع المسائل السياسية المطروحة في ذلك الحين اللجوء إلى «الطبيعة» (على الأقل لهذه «الطبيعة» غير العادلة)، وتفضح فيها الدجل وتقيم المؤسسات التي يدافع عنها مؤلفوها بما فيها الحكم المطلق في صراع ضد الاقطاعيين على أساس «الإتفـاق الإنساني». انها تعـطي البشر بهـذه الطريقة القدرة على رفض المؤسسات القديمـة واقامـة الجديـدة وعند الحاجة إبطالها أو اصلاحها باتفاق جديد. في هذه النظرية حول حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، التي تبدو مجرد تأمل، نشهد نظاماً اجتماعياً وسياسياً يسقط وأناساً يشيدون النظام الجديد الذي يريدون الدفاع عنه أو بناءه على أسس ومبادىء مبتكرة.

لكن الطابع الجدالي والمطلبي لنظرية الحق الطبيعي هو ما يفسّر بالضبط نزعتها التجريدية والمثالية.

قلت فيما سبق أن هؤلاء المنظّرين قد توقفوا عند نموذج الفيزيقا الديكارتية التي لاتعرف سوى «الماهيات المثاليـة». في الحقيقة، ليست الفيزيقا وحدها هي المطروحة للنقاش. وان أولئك الذين يريدون الحكم على مونتسكيو بأن ينسبوه إلى ديكارت، كما جرى ذلـك فعلاً[٧] او نيوتن، يجعلون منه محض مظهر مباشر، لكن مجرّد. إن هذا النموذج

---

(٧) لانسون، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، ١٨٩٦ Lanson, Revue de métaphysique et de molale, 1896.

الفيزيقي ليس هنا سوى نموذج علمي: إن أسبابه الحقيقية تكمن خارجاً عنه جزئياً. وإنْ كان المنظّرون الذين أتحدث عنهم لم يتناولوا «موضوع» مونتسكيو، ألا وهو فهم التعدد المتناهي للمؤسسات الإنسانية في جميع الأزمنة وفي كل الأمكنة، فليس ذلك بسبب ضلال منهج مستوحى من النموذج الديكارتي في العلم فحسب، بل كذلك بسبب دوافع ذات مدى مختلف آخر. لم يكونوا ينوون تفسير مؤسسات جميع شعوب العالم بل محاربة نظام مازال قائمًا او تبرير نظام وليد أو على وشك الولادة. لم يكونوا يريدون «فهم كل الوقائع، بل تأسيس أي اقتراح وتبرير نظام جديد». لهذا السبب من الخطأ ان نبحث لدى هوبز وسبينوزا عن تاريخ حقيقي لسقوط روما أو لظهور القوانين الإقطاعية. لم يكونوا يتعاملون مع «الوقائع». سيقول روسو بشكل أوضح أنه يجب البدء بـ «إزاحة كل الوقائع»[٨]. لم يكونوا يتعاملون إلاّ مع «الحقوق»، أي مع ما «يجب ان يكون». لم تكن الوقائع بالنسبة إليهم إلاّ مادة لممارسة هذا الحق، وكأنها مجرّد مناسبة له وانعكاس لوجوده. لكن بسبب هذا الموقف كانوا يقفون عند ما يجب أن ندعوه موقفاً «جدلياً وإيديولوجياً». كانوا يجعلون من موقفهم سبباً للتاريخ بالذات. ومبادئهم التي كانوا يطلقون عليها صفة العلم، لم تكن سوى قيم ملتزمة بمعارك زمانهم ـ والتي كانوا قد «اختاروها».

لا أقول أن كل شيء كان عبثياً في هذا المشروع العملاق: يمكننا تبيان نتائجه العظيمة. لكننا ندرك كم يبعد حديث مونتسكيو عن هذه التوجهات، ومن هذه المسافة نميّز حججه بشكل أفضل. انها مزدوجة سياسية ومنهجية، متداخلتين بشكل حميم. فلنتأمل إذاً في هذا الغياب لكل عقد اجتماعي لدى مونتسكيو. إنه تماماً «حالة الطبيعة» التي يعطينا الكتاب الأول من «روح الشرائع» لمحة سريعة جداً عنها، أمّا العقد الاجتماعي، فالبتة. يقول مونتسكيو في الرسالة الرابعة والأربعين الفارسية: «لم أسمع أبداً أحداً يتحدث عن الحق العام إلاّ وبدأ البحث

(٨) روسو: بحث في أصل انعدام المساواة، مقدمة.

Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité. Introduction.

بعناية عن أصل المجتمعات: مما يبدو لي مستهجناً. إنْ لم يكن البشر يشكّلون أيّ مجتمع، إنْ كانوا يبتعدون ويهربون من بعضهم بعضاً فيجب أن نتساءل عن السبب وأن نبحث لماذا يبقون منفصلين. لكنهم يولدون جميعاً مرتبطين بعضهم ببعض، فالابن قد ولد بقرب أبيه ويبقى بقربه: هذا هو المجتمع وهذه هي مسببات المجتمع». كل شيء موجود هنا. ادانة مسألة الأصل، عبثية. فالمجتمع يسبق نفسه دائماً. المسألة الوحيدة، إنْ كان لابد من وجود مسألة، والتي لانصادفها أبداً هي عدم امتلاك بعض الرجال لمجتمع ما. لأي عقد. للتعبير عن المجتمع يكفي وجود رجل وابنه. ليس من المدهش أبداً عندها اكتشاف، بنظرةٍ سريعة لحالة الطبيعة في الكتاب الأول، أن ثمّة قانون رابع يحلّ محل هذا العقد الغائب: «غريزة الالفة والاجتماع». هذه اشارة أولى تضعنا على طريق الحكم على مونتسكيو خصم نظرية الحق الطبيعي لأسباب عائدة لموقف مسبق من النظام الاقطاعي. ان النظرية السياسية لـ«روح الشرائع» كلها تقوي هذا الإقتناع.

لكن هذا الرفض الواعي لمسألة ومفاهيم نظرية الحق الطبيعي تقود إلى إشارة ثانية، لا في السياسة بل في «المنهج». إننا نكتشف هنا دون أدنى شك تجديد مونتسكيو الجذري. إن مونتسكيو برفضه نظرية الحق الطبيعي والعقد يرفض بنفس الوقت «النتائج الفلسفية لإشكاليته» وقبل كل شيء «مثالية» خطوته. إنه على النقيض، على الأقل في وعيه الهادف، في الحكم على الواقع بالحق واقتراح «غاية» للمجتمعات الإنسانية تحت غطاء تكوين نموذجي. إنه لايعرف سوى «الوقائع». إنْ كان يمتنع عن الحكم «على ما هو كائن بما يجب أن يكون» فذلك لأنه لايستنتج مبادئه أبداً من «آرائه المسبقة بل من طبيعة الأشياء» (روح الشرائع، مقدّمة). أمّا الآراء المسبقة فهي فكرة إمكانية محاكمة الدّين والأخلاق للتاريخ. كان هذا الرأي المسبق يشكّل اتفاقاً مبدئياً مع بعض فلاسفة الحق الطبيعي. لكن هنا رأي مسبق آخر: وهو فكرة أن تجريد نموذج سياسي، وإنْ اكتسى مبادىء العلم، يمكن أن يحلّ محل التاريخ. بذلك كان مونتسكيو يقطع قطيعة كاملة مع منظّري الحقّ الطبيعي. لم

يخطىء روسو نفسه: مازال الحق السياسي بانتظار الولادة... إن المحدث الوحيد المؤهّل لخلق هذا العلم العظيم والعديم الفائدة كان مونتسكيو الذائع الصيت. لكنه لم يأبه لمعالجة مبادىء الحق السياسي، لقد اكتفى بمعالجة الحق الوضعي للحكومات القائمة، ولاشيء في العالم أكثر تبايناً من هاتين الدراستين. مع ذلك فإن ذلك الذي يريد تقييم الحكومات تقييمًا سليمًا بمثل ما هي عليه، مجبر على الجمع بينهما: لابدّ من معرفة ما يجب أن يكون للحكم جيداً على ما هو كائن («اميل»، الكتاب الخامس).

إن مونتسكيو هذا الذي يرفض بالضبط تقييم ما هو موجود بما يجب أن يكون، والذي يريد فقط أن يقدم للضرورة الواقعية للتاريخ شكل قانونها مستنتجاً هذا القانون من تعدّد الوقائع وتنوّعها، هذا الرجل هو «وحيد» تماماً أمام مهمته.

الفصل الثاني

نظرية جديدة عن القانون

إن رفض إخضاع مادة الوقائع السياسية لمبادىء دينية وأخلاقية ورفض إخضاعها للمفاهيم المجردة لنظرية الحق الطبيعي التي ليست أكثر من أحكام ذات قيمة مموّهة، هو ما يزيح الأحكام المسبقة ويفتتح طريق العلم الملكية. هذا ما يدخلنا إلى ثورات مونتسكيو النظرية العظيمة.

إن أكثرها شهرة يشغل سطرين يعرّفان «القوانين»، «القوانين ... هي العلاقات الضرورية التي تُشتق من طبيعة الأشياء» («روح الشرائع»، الكتاب الأول، الفصل الأول).إن لاهوتي «الدفاع» الذي لايبلغ درجة السذاجة التي يريد مونتسكيو قولها، لايصدق عينيه. «القوانين، علاقات! هل يمكن التفكير بذلك؟... مع ذلك فإن الكاتب لم يغيرّ التعريف المألوف للقوانين دون هدف»[٩] كان ينظر نظرة صحيحة. إن مخطط مونتسكيو، رغم كل ما قاله، كان بالضبط تغيير شيء ما في التعريف الحاصل.

(٩) دفاع عن روح الشرائع، الجزء الأول: الاعتراض الأول.

نحن نعرف التاريخ الطويل لمفهوم القانون. أمّا تقبله الحديث (بمعنى «القانون العلمي») فلا يبدو جليّاً إلّا في أعمال فيزيائيي وفلاسفة القرن السادس عشر والقرن السابع عشر. وحتى في هذا الحين فهي تحمل في كنفها خطوط ماضيها. فقبل اتخاذ المعنى الجديد من حيث هو علاقة ثابتة بين متغيّرات ظواهراتية، أي قبل الإرتباط بممارسة العلوم التجريبية الحديثة كان القانون يمتّ لعالم الدين والأخلاق والسياسة. كان يصطبغ، في معناه، بالمتطلبات المشتقة من العلاقات الإنسانية، كان القانون بالتالي يفترض كائنات إنسانية، أو كائنات على صورة الإنسان، وإن تجاوزته. كان القانون «وصية». وبالتالي كان يتطلّب إرادة لاصدار الأمر وإرادات للطاعة. مشرِّع ورعايا. وبهذا الواقع، كان القانون يمتلك بنية العمل الإنساني الواعي: كانت له «غاية»، كان يمتلك هدفاً، بنفس الوقت الذي كان يصرّ فيه على بلوغه. أمّا بالنسبة للرعايا الذين كانوا يعيشون «في ظل القانون» فكان يقدّم لهم إلهام الواجب والمثل الأعلى. هذا المعنى وتلوناته هو ما نشهد سيطرته حصراً في فكر العصور الوسيطة من القديس أوغسطين حتى القديس توما. وبما أنه كان للقانون بنية واحدة فقد كان بوسع المرء الكلام عن القانون الإلهي وعن القوانين الطبيعية والقوانين الوضعية (الانسانية) « بنفس المعنى ». وفي كل الأحوال نصادف شكل الوصية والغاية نفسه. كان القانون الإلهي يسود كل القوانين. لقد أعطى الله أوامره للطبيعة قاطبة وللبشر، وبهذا العمل حدّد لهما «غايتهما». لم تكن القوانين الأخرى سوى صدى لهذه الوصية الأصلية، مكّرراً ومخفّفاً في الكون قاطبة، لتجمع الملائكة وللمجتمعات الإنسانية والطبيعة. نحن نعرف هذا الميل لدى الذين يطلقون الأوامر على الأقل في بعض التنظيمات، بالرغبة في العثور على من يكرر أوامرهم.

لقد استغرقت فكرة عدم امتلاك الطبيعة لقوانين منفصلة عن الوصايا طويلاً للخروج من هذا الإرث. إننا نشاهد ذلك لدى ديكارت الذي يريد أن يعزو لقرار إلهي القوانين التي لم يكتشفها إلّا في الأجسام: قانون حفظ الحركة والسقوط والإصطدام. ومع سبينوزا يولد

الوعي بتباين أول: «مع ذلك فإن كلمة قانون لم تطبق على الأشياء الطبيعية إلّا كاستعارة، إذْ لم يكن أحد يفهم بكلمة قانون شيئاً آخر سوى الوصية بشكل شائع[١٠].

لقد استطاع هذا الجهد الطويل في القرن السابع عشر التمهيد لحيز خاص للمعنى الجديد للقانون: هو حيز الطبيعة، حيز الفيزيقا. وبمأمن عن أوامر الله الذي كان ما يزال يحمي الشكل القديم للقانون من عليائه، منقذاً المظاهر، كان يتطور شكل جديد للقانون الذي اتخذ، من ديكارت الى نيوتن، الشكل الذي قال مونتسكيو عنه أنه علاقة قائمة باستمرار بين حدود متبدّلة بحيث أن كل تنوّع يصبح تجانساً وكل تغير يغدو ثباتاً (روح الشرائع، الكتاب الأول، الفصل الأول). أمّا فيما يتعلق بالأجسام الساقطة أو المصطدمة ببعضها والكواكب الدائرة في مداراتها فكان من الصعب التفكير بجعلها «نموذجاً شاملاً». فقد حافظ المعنى القديم للقانون الذي هو أمر وغاية مُعلَنين من قبل سيد، على مواقعه الأصلية: حيز القانون الإلهي، حيّز القانون الأخلاقي (أو الطبيعي)، حيّز القوانين الإنسانية. بل يمكننا أن نلاحظ، مما يشكّل تناقضاً للوهلة الأولى، لكن له أسبابه، أن منظّري الحق الطبيعي الذي تحدثنا عنه، كانوا يقدّمون للتفضيل القديم للقانون دعم مفاهيمهم. لقد «عَلْمَنوا»[١١] بلا شك هم أيضاً «القانون الطبيعي»، والإله الذي كان يطلقه أو قراره كان يحمي القانون ويسهر عليه حيث كان عديم الفائدة كإله ديكارت: مجرد حارس ليلي ضد اللصوص. لكنهم حافظوا في الشكل القديم للقانون على بنية المفهوم فيه وعلى طابعه المثالي المموّه بالظواهر اللامباشرة لـ«الطبيعة». إذْ كان القانون الطبيعي بالنسبة لهم «واجباً» وضرورة. كانت مطالبهم تجد لنفسها ملجأ ودعمًا في تعريف للقانون ما يزال غريباً عن التعريف الجديد.

والحال أن مونتسكيو، بسطرين، يقترح بكل بساطة التخلّيّ عن

---

(١٠) سبينوزا، بحث في اللاهوت والسياسة، الكتاب الرابع.

(١١) علمن: أي جعل علمانياً (م).

المجالات التي كان المفهوم القديم لكلمة قانون مايزال يحتفظ بها. وتكريس سيادة التعريف الجديد: القانون ــ العلاقة للكائنات كلها، من الله حتى الحجارة. و«بهذا المعنى فإن لجميع الكائنات قوانينها: وللعالم المادي قوانينه وللعقول الفائقة للإنسان قوانينها وللحيوانات قوانينها وللإنسان قوانينه (روح الشرائع، الكتاب الأول، الفصل الأول). كل شيء موجود هنا. إنها نهاية التحفّظات المحظورة هذه المرّة. يمكننا تصور الفضيحة. إن الله موجود هنا دائمًا لإعطاء إشارة البدء أو للفت الأنظار إلى شيء آخر. لقد خلق العالم. لكنه ليس إلاّ حداً من حدود العلاقات. إنه العقل الأولي، لكن القوانين تضعه على قدم المساواة مع الكائنات: «القوانين هي العلاقات السائدة بينه (العقل الأولي، أي الله)، وبين مختلف الكائنات وعلاقة مختلف هذه الكائنات ببعضها» (روح الشرائع، الكتاب الأول، الفصل الأول). ولنضف إن الله نفسه الذي يؤسس هذه القوانين بخلقه الكائنات يرى قراره الأصلي الخاص خاضعاً لضرورة من نفس الطبيعة، إن الله بذاته من الداخل قد اجتاحته عدوى القانون الشاملة! فإنْ كان قد صنع هذه القوانين التي توجّه العالم فذلك في المحصلة لأن لها «علاقة بحكمته وقدرته». بعد أن صفّينا حسابنا مع الله فإن الباقي كله يتهالك. إن أفضل وسيلة للقضاء على الخصم هي في وضعه إلى جانبنا، وبما أنه كان يسهر على حماية المجالات القديمة التي أصبحت مفتوحة أمام مونتسكيو وقبل كل شيء عالم وجود البشر في مدنهم وتاريخهم كله فسيتمكن أخيراً من أن يفرض عليهم «قانونه».

لابدّ أن نرى مواجهةً ما تفرضه هذه الثورة النظرية. إنها تفترض إمكانية تطبيق مجموعة من القوانين النيوتونية في مجال مواد السياسة والتاريخ. إنها تفترض القدرة على الإستخلاص من المؤسسات الانسانية نفسها ما يمكن أن ينظّم تنوعها في وحدة وتبدلها في ثبات: قانون تنوعها، وقانون مستقبلها. لن يكون هذا القانون بعد الآن نظاماً مثالياً بل علاقة ماثلة في الظواهر [١٢]. لم تُعطَ ضمن حَدْس الماهيات بل

(١٢) صدى نيوتوني أكيد لصيغ مونتسكيو: يقول المؤلف عن نفسه: «لايتحدث مطلقا في =

استخلصت من الوقائع نفسها، دون أية فكرة مسبقة، بالبحث والمقارنة، بالتلّمس. لن تكون لحظة اكتشافها سوى «فرضية» ولن تصبح مبدءاً إلّا بعد التحقق منها بواسطة كل الظواهر الأكثر تنوعاً: «كنت أتابع غرضي دون أن أضع مخططاً: لم أكن أعرف قواعد ولا استثناءات، لم أكن أعثر على الحقيقة إلّا وسرعان ما أفقدها: لكن ما أن اكتشفت مبادئي حتى هرع إلّي كل ما كنت أبحث عنه (روح الشرائع، مقدمة). لقد وضعت المبادىء ونظرت إلى الحالات الخاصة وهي تخضع لها من ذاتها وتواريخ الأمم كلها لم تعد سوى تتمة لها. . .» (روح الشرائع، مقدمة). كنت قريباً من التجريبية المباشرة، إنها دورة علم تجريبي يبحث عن قانون موضوعه بالضبط.

لكن هذه الثورة النظرية تفترض أيضاً عدم الخلط بين موضوع البحث العلمي (الذي هنا هو القوانين المدنية والسياسية للمجتمعات الانسانية) بنتائج البحث نفسها: يجب عدم التلاعب بكلمة «قانون». إنه التباس خطير يعود لكون مونتسكيو الذي يستخلص من كل مواضيع المعرفة «القوانين» من الوقائع، يحاول هنا معرفة هذا الموضوع الخاص الذي هو «القوانين» الوضعية في المجتمعات الإنسانية. والحال أن القوانين التي نعثر عليها في اليونان في القرن الخامس أو في مملكة «النسل الأول» للإفرنج ليست بالتأكيد قوانين بالمعنى الأول: قوانين علمية. انها مؤسسات قضائية يرغب مونتسكيو في صياغة القانون (العلمي) لتجمعها أو لتطورها. إنه يقولها بوضوح شديد مميِّزاً «الشرائع و روحها»: إنني لا أعالج القوانين اطلاقاً، بل روح القوانين. . . تكمن هذه الروح في مختلف الروابط التي يمكن أن تكون للقوانين مع مختلف الأشياء. . . (روح الشرائع، الكتاب الأول، الفصل الثالث). إن مونتسكيو لايخلط

= الأسباب ولايقارن بينها، لكنه يتحدث عن النتائج ويقارن بين النتائج (دفاع عن روح الشرائع، الجزء الأول، الكتاب الأول: رد على الفرضية الثالثة). راجع أيضا هذه الملاحظة حول تعدد الزوجات: إنها ليست قضية حسابية، حين نفكر بطبيعتها، يمكن أن تكون قضية حسابية حين نخلط نتائجها» (دفاع عن روح الشرائع الجزء الثاني: حول تعدّد الزوجات).

.إذاً قوانين موضوعه (روح الشرائع) بموضوعه بالذات (القوانين). أعتقد أن التمييز البسيط جداً لاغنى عنه للبقاء بمأمن من الإحتقار. إن مونتسكيو في نفس الكتاب الأول بعد إظهاره أن جميع الكائنات في الوجود، والله نفسه، تخضع لقوانين-علاقات، يطرح اختلافها في الجهة» Modalité. فيميّز بهذه الطريقة القوانين التي تسيرّ المادة الجامدة والتي لاتعرف أبداً أيّ انحراف عن القوانين الناظمة للحيوانات والبشر. وبقدر ما نرتقي في سلّم الوجود، تفقد القوانين ثباتها وبكل الأحوال تفقد ملاحظتها دقتها. «لابدّ ان يكون العالم العاقل خاضعاً مثل عالم الجماد» (روح الشرائع، الكتاب الأول، الفصل الأول). وهكذا فإن الإنسان الذي يتمتع بالنسبة للكائنات الأخرى بميزة «المعرفة» يستسلم للخطأ والأهواء ومن هنا انحرافاته: «إنه يخترق القوانين التي وضعها الله باستمرار ويبدّل القوانين التي ثبّتها هو نفسه باستمرار أيضاً ككائن ذكي» (روح الشرائع، الكتاب الأول، الفصل الأول). بل أسوأ من ذلك: إنه لايتقيّد دائمًا حتى بتلك القوانين التي يضعها لنفسه، والحال إن هذا الكائن التائه بتاريخه، تماماً هو الذي يشكّل ميدان أبحاث مونتسكيو: كائن ذو سلوك غير خاضع دائمًا للقوانين التي نعزوها له والذي يمكنه بالاضافة لذلك امتلاك قوانين خاصة صنعها لنفسه: هي القوانين الوضعية، دون الخضوع لها مع ذلك.

يمكن لهذه التأمّلات أن تبدو لدى مونتسكيو كأنها صادرة عن واعظ أخلاقي ينعي الضعف البشري. إنني أعتقدها صادرة بالأحرى عن منظر يصطدم هنا بالتباس عميق. يمكن بالفعل أن نعطي لهذا التمييز في كيفية القوانين «تفسيرين متباينين» يمثّلان ميلين لدى مونتسكيو نفسه.

في «الأول» يمكننا القول: ان امساكه بحزم بمبدأ المنهج هذا، بأن قوانين العلاقة والتبدل التي يمكن استخلاصها من القوانين الإنسانية تتميّز عن هذه القوانين، أمّا ضلال البشر وانحرافهم فيما يتعلّق بقوانينهم فلا يسبب إعادة النظر بأي شيء. ذلك لأن عالم الإجتماع لايتعامل كالفيزيائي مع موضوع (الجسم) الذي يخضع لتحديد بسيط ويتبع خطاً

لايحيد عنه ـ بل لنمط من الموضوع خاص جداً: انهم البشر، الذين ينحرفون حتى عن القوانين التي يحدّدونها لأنفسهم. ما القول حينئذ في البشر بعلاقتهم بقوانينهم؟ ـ إنهم يبدلونها ويحورونها أو يخرقونها ـ لكن لاشيء من ذلك يمكن أن يسيء لفكرة أنه يمكننا أن نستخلص من الخنوع أو التمرد في سلوكهم، دون تمييز، قانوناً يتبعونه «بلا معرفة»، ومن أخطائهم نفسها حقيقته. كي ييأس المرء من اكتشاف قوانين سلوك البشر لابدّ له من امتلاك سذاجة اعتقاد القوانين التي يتخذونها على أنها الضرورة التي تتحكم بهم! بالحقيقة، فإن خطأهم وضلال مزاجهم وخرقهم وتبديلهم لقوانينهم تشكّل كلها بكل بساطة جزءاً من «سلوكهم». ويعود الأمر لاستخلاص قوانين الخرق من القوانين أو من تغيرها. هذا بالضبط ما يفعله مونتسكيو في جميع فصول «روح الشرائع» تقريباً. لنفتح أحد كتب التاريخ (الخلافة لدى «الرومان»، العدالة في عصور الإقطاع الأولى، الخ.): سنتعرّف فيه على أن الضلال والتبدل الإنسانيين يفعلان فعلهما كاملاً. يفترض هذا الموقف مبدأ خصباً جداً في المنهج يكمن في عدم الخلط بين دوافع الفعل الإنساني والأهداف والغايات والحجج التي يتخذها البشر عن قصد على أنها الأسباب الحقيقية، اللاواعية في أغلب الأحيان، التي تجعلهم يتصرفون. إن مونتسكيو يستدعي بهذه الطريقة أسباباً «يجهلها» البشر: المناخ، الأرض والعادات، المنطق الداخلي لمجموعة من المؤسسات، الخ. بالضبط من أجل العودة إلى القوانين الانسانية، إلى الانحراف الذي يفصل سلوك البشر عن القوانين «البدائية» (التي تشكّل القوانين الطبيعية للأخلاق) بمثل ما يفصله عن القوانين «الوضعية». يبرهن كل شيء على أن مونتسكيو لم يكن ينوي صياغة «روح» الشرائع، أي قانون القوانين، دون صياغة روح القوانين الانسانية السيئة أيضاً، أي قانون خرقها وانتهاكها، ضمن نفس المبدأ.

يسمح هذا التفسير بإعطاء معنى أكثر ملاءمة ربما للموضوعة التي تتكرر باستمرار لدى مونتسكيو والتي يبدو أنها تتعلق بـ«واجبات» القانون. إننا نشاهد بالفعل مونتسكيو غالباً جداً يتحدث عن القوانين

الانسانية داعياً القوانين القائمة منها نحو الأفضل. تناقض غريب يصدر عن رجل يرفض الحكم على ما هو موجود بما يجب أن يكون ـ ويسقط مع ذلك في أحضان ما يدينه! يقول مونتسكيو مثلاً (مما يتنافر مع كل القوانين التي تخلو من هذا المبرر الذي يورده في كتابه) بأن «القانون عموماً هو العقل الانساني من حيث هو يتحكم بكل شعوب الأرض» (روح الشرائع، الكتاب الأول، الفصل الأول). ويقول أيضاً إنه «يتوجب» على القوانين الارتباط بالشعب و«يتوجب» عليها الارتباط بالطبيعة وبمبدأ الحكم و«يتوجب» عليها أن تكون متناسبة مع فيزيقا البلد الخ. ويستمر تعداد هذه «الواجبات»، وحين نعتقد أننا نمسك تماماً بجوهر الحكم في تعريفه للطبيعة والمبدأ، نصاب بالدهشة لدى قراءتنا: «مما لايعني أن المرء في الجمهورية فاضل، بل إنه يتوجب عليه أن يكون فاضلاً.. وإلاّ فإن الحكومة تصبح عديمة الكمال» (روح الشرائع، الكتاب الثالث، الفصل الثاني). وإن على الاستبداد نفسه كي يكون «كاملاً»، والله أعلم أيّ نوع هذا من الكمال، أن يحترم بعض الواجبات!

نستخلص عموماً من هذه النصوص: إنه منظّر المثل الأعلى L'Idéal، أو المشرع الذي يضع نفسه مكان العالم. لم يكن هذا الأخير يريد سوى وقائع، وذاك يقترح لنفسه غايات. لكن هنا أيضاً يكمن سوء الفهم جزئياً في التلاعب بالكلمات في هذين النوعين من القوانين: التي تشرط فعلياً أفعال البشر (القوانين التي يبحث عنها العالم) والقوانين التي يفرضها البشر. حين يقترح مونتسكيو بعض الواجبات على القوانين فذلك فقط للقوانين التي يتخذها الناس لأنفسهم. وهذا «الواجب» هو بكل بساطة النداء لملء الفراغ الفاصل بين القوانين التي تحكم الناس دون علمهم عن القوانين التي يصنعونها والتي يعرفونها. إنه نداء للمشرّع المتنبه لأوهام الوعي المشترك والناقد لهذا الوعي الأعمى كي يضع نفسه في اطار الوعي المستنير للعالم، أي كي يضع نفسه في إطار العلم ليطابق بقدر الامكان القوانين الواعية التي يقدّمها للناس بالقوانين اللاواعية التي تسوسهم. لايتعلق الأمر إذاً بنموذج مجرد، بمهمة لامتناهية لاصلاح اعوجاج الناس لأنهم عاجزين تائهين. بل بـ«إصلاح الوعي الضال

بالعلم المكتسب»، للوعي اللاواعي بالوعي العلمي. فالأمر يكمن إذاً في إدخال مكتسبات العلم ضمن الممارسة السياسية بالذات، بإصلاح هذه الممارسة من أخطائها ولا وعيها.

هذا هو التفسير الأول الممكن الذي يضيء الغالبية الهائلة من أمثلة مونتسكيو. إن مونتسكيو، إذا ما فهمناه بهذا الشكل، هو البشير الواعي للعلم السياسي الحديث كله، الذي لايرغب سوى بعلم نقدي ولايستخلص القوانين الواقعية لسلوك الناس من القوانين الظاهرية التي يتخذونها لأنفسهم إلّا لنقد هذه القوانين الظاهرية وتبديلها، معيداً للتاريخ بهذه الطريقة النتائج الحاصلة عن معرفة التاريخ ـ إن هذا التراجع العلمي بالنسبة للتاريخ وهذه العودة الواعية إلى التاريخ يمكنها بالطبع، إذا ما تناولنا موضوع العلم للعلم، «أن يُستخدما كمبرر للإتهام بـ«المثالية السياسية» (راجع بوانكاريه: إن العلم هو في صيغة الدلالة أمّا الفعل فيكون في صيغة الأمر) لكن يكفي أن نرى أن المسافة التي نطلق عليها بأنها «مثالية» بين الحالة القائمة ومشروع اصلاحها ليست في هذه الحال سوى «تراجع للعلم بالنسبة لموضوعه» ووعيه الجمعي للقضاء على كل اتهام من هذا النوع. في اطار «المثل الأعلى» الظاهري الذي يقترحه العلم لموضوعه، فهو يعيد اليه ما أخذه منه: تراجعه بالذات الذي هو المعرفة ذاتها.

لكن يتوجب عليّ القول بوجود «تفسير آخر ممكن» لهذه النصوص التي أعلق عليها والذي يمكن تأكيده بمونتسكيو نفسه. إليكم بالفعل كيف يُدخِل القوانين الإنسانية ضمن جوقة القوانين العامة: «يمكن للكائنات الخاصة العاقلة امتلاك قوانين تضعها بنفسها: لكنها تمتلك قوانين أخرى لم تصنعها. لقد كانت الكائنات العاقلة ممكنة الوجود قبل وجودها: وبالتالي كان لها علاقات ممكنة وبالتالي قوانين ممكنة، وقبل وجود القوانين القائمة كانت هناك علاقات عن عدالة ممكنة. إن القول بعدم وجود شيء عادل أو غير عادل سوى ما تأمر به أو تنهي عنه القوانين الوضعية معناه القول بأنه قبل أن يرسم الانسان الدائرة لم تكن أنصاف الأقطار كلها تتساوى. إذاً لابدّ من الاقرار بوجود علاقات من

الإنصـاف سابقـة على القـانون الـوضعي الذي يحـدّدها. . .» (روح الشرائع، الكتاب الأول، الفصل الأول). وتُعزى هذه القوانين «الأولية» لله. إن هذه القوانين العائدة دائمًا لعدل مسبق ومستقل عن كل ظروف التاريخ الملموسة تُعيدنا هذه المرة للنموذج القديم للقانون، للقانون ـ الوصية، للقانون ـ الواجب. ليس من المهم أن يُقال أنه إلهي وان يُطبّق بواسطة الدين، الطبيعي أو الأخلاقي وان يُطبّق بتعليم الآباء والمعلمين او بهذه الطريقة من الطبيعة التي يقول مونتسكيو عنها قبل روسو أنها «أعذب الأصوات» أو سياسيـة. لم يعد الأمـر يتعلق أبداً بالقوانين الإنسانية الوضعية المشروطة بظروف الوجود الملموسة والتي من واجب العالم ـ على التحديد ـ أن يستخلص منها «القانون». إنه واجب مفروض على الناس سواءً من الطبيعة أو من قبل الله. وتتضمن هذه الميزة بالـطبع اختـلاط المراتب: حيث يختفي القـانون العلمي خلف القانون ـ الوصية. سنفاجىء بكل وضوح هذه التجربة في نهاية الفصل الأول وعندها ستميل النصوص التي خدمت التفسير الأول نحو معنى جديد تماماً. وسيجري كل شيء عندها كما لو أن الضلال الإنساني، هذا الجزء الذي لاينفصل عن سلوك الناس، لم يعد منذ هذه اللحظة موضوعاً للعلم بل السبب العميق الذي يبرر وجـود القوانـين، أي الواجبات. من المثير التفكير بأنه إذا كانت الأجسام لاتمتلك قـوانيناً (وضعية) فذلك لأنها لاتمتلك روح التمرد على قوانينها! فإذا كان الناس يمتلكون مثل هذه القوانين فذلك عائد بدرجة أقل لانعـدام الكمال لديهم (مَنْ يبيع انساناً بحجارة الدنيا كلها؟) منه لقدرتهم على التمرد. على الانسان: «أن يتصرّف، ومع ذلك فهو كائن محدود. إنه خاضع للجهل والخطأ مثل كل الكائنات العاقلة المحدودة. أمّا المعارف الضحلة التي يمتلكها فهو ما زال يخسرها. وكمخلوق حسّاس فهو خاضع لألف هوى. كان بوسع مثل هذا الكائن في كل لحظة أن ينسى خالقه: لقد دعاه الله اليه بقوانين الدين. كان بمقدور مثل هذا الكائن أن ينسى نفسه: لقد حذّره الفلاسفة بقوانين الأخلاق. أمّا وقد خُلق للعيش ضمن المجتمع فكان بامكانه نسيان الآخرين: لقد أعاده المشرّعون إلى

واجباته بواسطة القوانين السياسية والمدنية «(روح الشرائع، الكتاب الأول، الفصل الأول). ها نحن، هذه المرة نجد أنفسنا مدفوعين الى الخلف تماماً. القوانين هي أوامر. إنها قوانين ضد النسيان، قوانين للتنبيه «تعيد المرء إلى ذاكرته، أي إلى واجبه، تعيده إلى الغاية التي يتوجب المثابرة عليها بإرادته أو رغمًا عنه إنْ كان يريد اتمام قدره كإنسان. لم تعد هذه القوانين تنظر إلى العلاقة القائمة بين الانسان وظروف وجوده بل إلى «الطبيعة الانسانية». إن هامش هذا الواجب ـ الوجود لهذه القوانين لم يعد يتعلق أبداً كما من قبل بالمسافة الفاصلة بين اللاوعي الانساني ووعي هذه القوانين، إنه يخصّ «الشرط الانساني». طبيعة انسانية، شرط انساني، ها نحن نُقذف في عالم كنا نظن أنفسنا بعيدين تماماً عنه. في عالم قيم مثبتة في السماء بغية لفت أنظار الناس إليها.

يعود مونتسكيو هنا بكل تعقل إلى التقليد الأكثر سطحية. هناك قيم أبدية. فلنقرأ النص في الفصل الأول: لابدّ من الخضوع للقوانين، يجب الاقرار بالمعروف لصانعه، والطاعة واجبة نحو الخالق وسنُعَاقَب للشر المقترف. تعداد فريد! سيستكمل بتعدادٍ ثانٍ في الكتاب الأول، الفصل الثاني، ليعلمنا: بأن «الطبيعة» تقدّم لنا فكرة الخالق، وتحملنا نحوه، وبأنها تريدنا أن نحيا بسلام، أن نأكل وأن نميل نحو الجنس الآخر وأن نرغب بالعيش ضمن مجتمع. ويتجمع الباقي على مهل، إذ يتبعثر في نصوص متباعدة: يتوجب على الأب توفير الغذاء لولده لكن ليس الإرث بالضرورة، وعلى الولد مساعدة أبيه إذا كان في الشارع، وإن على المرأة ترك الكلمة الأولى في المنزل للرجل، وإن السلوك الخاص بالحياء هام قبل كل شيء بالنسبة للمصير الإنساني (فيما يتعلق بالمرأة في أغلب أفعالها، وفي تركيبات الزواج أو الجنسين المتحدين في لقاءات مقرفة)، وإن الاستبداد والتعذيب يصدمان دائمًا الطبيعة الانسانية، والعبودية غالباً. باختصار، بعض المطالب الليبرالية ومطالب أخرى سياسية وسطحيات أخرى تخدم عادات راسخة جداً. لاشيء يشبه من بعيد الصفات الكريمة التي سيعزوها منظّرون آخرون ليسوا أقل خجلاً

لكنهم مصممون (أو سُذّج)، لـ «الطبيعة الإنسانية»: حرية، مساواة، وربما إخاء. لقد أصبحنا في عالم آخر تماماً.

إنني أعتقد أن هذه الناحية لدى مونتسكيو ليست عديمة الأهمية. إنه ليس فقط «تنازلاً معزولاً ضمن مجموع من المتطلبات الصارمة، جزية مدفوعة لمواقف العالم المسبقة في سبيل الحصول على السلام منها. «لقد كان مونتسكيو بحاجة لهذا العون وهذا الملجأ». مثلما كان بحاجة للإلتباس الكامن في مفهوم قانونه لمحاربة خصومه الأشد عناداً. لنقرأ إذاً ردّه على رجل اللاهوت المستنفر. إن هذه القوانين التي تسابق نفسها، هذه الأقطار المتساوية الخالدة قبل أن يكون أحد ما، الله أو الانسان، قد خطّ أبداً دائرة في العالم، علاقات العدل السابقة لكل القوانين الوضعية الممكنة هذه، تفيده كحجّة ضد خطر هوبز. إن «الكاتب يضع نصب عينيه مهاجمة نظام هوبز: هذا النظام الرهيب، الذي بربطه كل الرذائل والفضائل بإقامة قوانين صنعها الناس لأنفسهم... يقلب، مثل سبينوزا، كل أخلاق ودين»[١٣]. لابأس بالأخلاق والدين. سيجد اللاهوتي فيهما ما يسرّه. لكن هناك قضية أخرى تفعل فعلها. لا القوانين التي تحكم الأخلاق والدين، بل القوانين التي تحكم «السياسة»، وهي قوانين حاسمة بنظر مونتسكيو نفسه. إن أساس هذه القوانين هو موضع النقاش لدى هوبز من خلال العقد. إن هذه القوانين الأبدية لمونتسكيو، السابقة لكل القوانين الانسانية هي حينئذ الملجأ الذي سيحتمي فيه من خصمه. إن وجود قوانين سابقة للقوانين يجعلنا نفهم «عدم وجود عقد» ولا أي شيء من هذه المخاطر السياسية حيث مجرّد فكرة العقد تلزم الناس والحكومات. يمكننا بحماية القوانين الخالدة، وهي ذات طبيعة لاتمتلك بنية متساوية، أن نحارب العدو من بعيد. إننا ننتظره على أرض «الطبيعة» التي اخترناها قبله وبالأسلحة المناسبة. كل شيء أصبح جاهزاً للدفاع عن قضية أخرى غير قضيتنا: قضية عالم مهتز ومزعزع نريد إعادة تثبيت أسسه وقواعده.

---

(١٣) دفاع عن روح الشرائع، الجزء الأول، الكتاب الأول، : ردّ على الإعتراض الأول.

إنها بالتأكيد ليست المفارقة الأقل لمونتسكيو في خدمة قضايا قديمة بأفكار أقواها جديد تماماً. لكن لقد آن الأوان كي نتبعه في أفكاره المعروفة جداً والتي هي أيضاً من أشدّها سرّية.

الفصل الثالث

ديالكتيك التاريخ

كل ما قيل حتى الآن لايتعلق سوى بمنهج مونتسكيو وافتراضات هذا المنهج ومغزاه. إن هذا المنهج المطبق على موضوعه يتصف بالجدة دون نقاش. لكن منهجاً ما، وإنْ كان جديداً، يمكن أن يكون بلا طائل «إن لم ينتج شيئا جديداً. ماهي إذاً اكتشافات مونتسكيو الايجابية؟

«لقد تفحصت البشر بادىء ذي بدء، واعتقدت، في تنوع القوانين والعادات اللامتناهي هذا، أنهم لم يكونوا فقط منقادين بأهوائهم. لقد وضعت المبادىء ورأيت الحالات الخاصة تنحني من ذاتها تقريباً وتواريخ جميع الأمم لم تعد تشكّل سوى تتمة، وكل قانون خاص يرتبط بقانون آخر أو يتعلق بقانون أعم.» هذا هو اكتشاف مونتسكيو: لا ابتداعات تفصيلية بل مبادىء شاملة تسمح بفهم كل التاريخ البشري و«كل تفاصيله». حين اكتشفت مبادئي، كل ما كنت أبحث عنه جاء إلّي (روح الشرائع، مقدمة).

ما هي إذاً هذه المبادىء التي تجعل التاريخ مُدركاً بهذه الطريقة؟

يطرح هذا السؤال العديد من الصعوبات التي تمسّ مباشرة «بناء روح الشرائع». إن عمل مونتسكيو العظيم الذي يفتتح بالصفحات التي علّقت عليها لايحتوي بالفعل على الوصفة المتوقعة. إننا نجد فيه أولاً، من الكتاب الثاني حتى الكتاب الثالث عشر، نظرية عن الحكومات وعن مختلف الشرائع التي ترتبط بها سواء بطبيعتها أو بمبدئها: وبالإجمال «طوبولوجيا» بالغة التجريد رغم اتصافها بغزارة الأمثلة التاريخية التي تبدو كلاً معزولاً عن الباقي، «عمل مبدع متنهٍ ضمن عمل ناقص» (جـ. جـ. شيفاليه). بعد انهاء الكتاب الثالث عشر نظن أنفسنا في عالم آخر. كنا نعتقد أن كل شيء قد قيل عن الحكومات بعد أن عرفنا أنواعها، لكن ها نحن نفاجأ بالمناخ (الكتاب الرابع عشر، خامس عشر، سادس عشر، والسابع عشر) وطبيعة الأرض (الكتاب الثامن عشر) ثم العادات (التاسع عشر) والتجارة (عشرون وواحد وعشرون) والنقد (الثاني والعشرون) والسكان (الثالث والعشرون) وأخيراً الدين (الرابع والخامس والعشرون) اللذين يتممان بدورهما هذه القوانين التي اعتقدنا اننا أمسكنا بسرها. ولاتمام الالتباس: أربع كتب في التاريخ، واحد لمعالجة تطور القوانين الرومانية الناظمة للخلافة (السابع والعشرون) وثلاثة لعرض أصول القوانين الاقطاعية (الثاني والعشرون والثلاثون والواحد والثلاثون) وفي وسطها كتاب حول «طريقة تأليف القوانين» (التاسع والعشرون). إن المبادىء التي تدّعي إضفاء ترتيب معين للتاريخ كان عليها على الأقل اضفاء هذا الترتيب على الكتب التي تعرضها.

أين نجدها فعلاً؟ يبدو «روح الشرائع» كأنه مكوّن من ثلاثة أجزاء مضافة فيما بعد، كأنها أفكار طارئة يخشى ضياعها. أين هي هذه الوحدة الجميلة التي طالما انتظرناها؟ أيجب البحث عن «مبادىء» مونتسكيو في الكتب الثلاثة عشر الأولى، وان ندين له عندها بالفضل في فكرة «طوبولوجيا صافية عن أشكال الحكومات» ووصف ديناميتها الخاصة واستنتاج قوانين تبعاً لطبيعتها ومبدئها؟ فليكن. لكن حينئذ يبدو كل ما يتعلق بالمناخ ومختلف العوامل، ثم التاريخ رغم أهميته، مضافاً.

هل توجد المبادىء الحقّة على العكس من ذلك في «القسم الثاني، في فكرة أن عوامل مختلفة تحدّد القوانين المادية منها (مناخ، أرض، سكان، اقتصاد) والأخلاقية (تقاليد، دين)؟ لكن عندئذ، ما هو السبب الخفي الذي يربط المبادىء المحدِّدة هذه بالمبادىء المثالية الأولى والدراسات التاريخية الأخيرة؟ فإذا ما أردنا الامساك بمثالية النماذج وتحديدية الوسط المادي أو الأخلاقي والتاريخ ضمن وحدة مستحيلة فإننا نجد أنفسنا نسقط في تناقضات لامخرج لها. سيقال عن مونتسكيو بأنه ممزق بين مادية ميكانيكية ومثالية أخلاقية، بين بنى لازمنية وولادة تاريخية، الخ... انها طريقة في القول بأنه إذا ما قام باكتشافات «فهي لاتمتلك من رباط سوى فوضى كتابه الذي يثبت ضده أنه لم يصنع «هذه» الإكتشافات التي كان يؤمن بها.

اني راغب في محاولة محاربة هذا الانطباع وتبيان أنه بين «حقائق» «روح الشرائع» المختلفة، تكمن هذه «السلسلة التي تربطها بغيرها من الحقائق التي تتحدث عنها «المقدمة».

إن التعبير الأول عن مبادىء مونتسكيو الجديدة يكمن في الأسطر التي تميز «طبيعة ومبدأ» حكومة ما. لكل حكومة (جمهورية، ملكية، استبدادية) «طبيعتها ومبدؤها . اما«طبيعتها» فهي«ما يجعلها تكون بمثل ما هي عليه» و«مبدؤها» هو الهوى أو الانفعال الذي يجعلها فاعلة (روح الشرائع، الكتاب الثالث، الفصل الأول).

ما الذي نفهمه من كلمة «طبيعة» حكومة ما؟ إن طبيعة الحكومة تجيب على السؤال: مَنْ الذي يمسك بزمام السلطة؟ كيف يمارس الحاكم السلطة؟ وهكذا فإن طبيعة الحكومة الجمهورية تجعل الشعب ككل (أو جزء من الشعب) يمتلك النفوذ الأسمى. و«طبيعة» الحكم الملكي بأن يحكم فرد واحد، لكن بوساطة قوانين ثابتة قائمة. و«طبيعة»الاستبداد بأن يحكم فرد واحد، لكن دون قواعد ولا قوانين. الامساك بزمام السلطة وطريقة ممارستها، كل ذلك يبقى قضائياً صرفاً، ولنقلْ: «صورياً».

نحن ننفذ الى الحياة بواسطة «المبدأ». فالحكومة ليست شكلاً خالصاً. انها شكل الوجود العياني لجماعة من الناس. فلكي يخضع الناس لنمط خاص من الحكومات ولكي يستمر خضوعهم، لا يكفي مجرد فرض شكل سياسي («طبيعة») بل لابدّ ان يكون لدى الناس استعداد لهذا الشكل، طريقة ما في الفعل ورد الفعل داعمة لهذا الشكل. يقول مونتسكيو: لابدّ من «هوى» أو انفعال خاص. و بالضرورة فإن كل شكل من أشكال الحكومات يحتاج لعاطفة خاصة. فالجمهورية تتطلّب الفضيلة، والملكية الشرف، والاستبدادية الخوف. حيث يستخلص مبدأ الحكومة من شكلها إذْ يُشتق منها «بشكل طبيعي». لكن هذه النتيجة هي شرط أقل مما هي واقع. لنأخذ مثال الجمهورية. إن «المبدأ» الخاص بالجمهورية، وهو الفضيلة، يجيب على السؤال: «بأيّ شكل يمكن الوجود لحكومة تعطي السلطة للشعب وتجعله يمارسها بواسطة القوانين؟ ـ بشرط أن يكون المواطنون «فاضلين»، أي أن يضحّوا بأنفسهم من أجل الخير العام، وفي كل الظروف ان يفضّلوا الوطن على أهوائهم الخاصة. نفس الشيء بالنسبة للملكية والاستبدادية. إذا كان «مبدأ» الحكومة هو «محرّكها» أي هو ما يجعلها فاعلة «فذلك لأنه بكل بساطة شرط وجودها، كحياة للحكومة. لايمكن للجمهورية ان تسير إلاّ على الفضيلة، مثل بعض المحرّكات التي تعمل على البنزين. لدى عدم وجود الفضيلة فالجمهورية تسقط، كما تسقط الملكية لعدم وجود الشرف والاستبدادية لعدم وجود الخوف.

لقد اتهموا مونتسكيو بالنزعة الصورية بسبب طريقته في تعريف الحكومة بـ«طبيعتها» التي ترتبط فعلياً ببضع كلمات من الحقوق الدستورية الخالصة. لكنهم ينسون أن «طبيعة الحكومة هي صورية بالنسبة لمونتسكيو نفسه بمجرد ان تنفصل عن مبدئها». يجب القول: أنه لايمكن التفكير ولا يمكن وجود طبيعة دون مبدأ في حكومة ما. ان ما يمكن التفكير به فقط، لأنه واقعي، هو «كلية الطبيعة ـ المبدأ». هذه الكلية لم تعد صورية إطلاقاً لأنها لاتعين شكلاً حقوقياً خاصاً، بل شكلاً سياسياً ملتزماً بحياته الخاصة وبشروط وجوده واستمراره الخاص.

رغم تحديدها بكلمة فإن الفضيلة والشرف والخوف، هذه الشروط، ليست ملموسة جداً. وكعاطفة عامة، يمكن للعاطفة أن تبدو مجرّدة، أما كمبدأ فهي تعبّر سياسياً عن حياة المواطنين الواقعية. إن فضيلة المواطن هي حياته بأكملها خاضعة للخير العام: إن هذه العاطفة المهيمنة في الدولة، تعني لدى إنسان ما أن كل أهواءه مقهورة. وكمبدأ فإن حياة الناس الملموسة، العامة والخاصة أيضاً، هي التي تدخل في الحكومة. إن «المبدأ» يسير باتجاه «طبيعة» الحكومة (الشكل السياسي) وباتجاه حياة الناس الواقعية. إنه بهذه الطريقة «النقطة والصورة حيث يجب ان تتلخص سياسياً حياة الناس الواقعية كي تتمفصل في شكل حكومة». إن المبدأ هو الملموس لهذا المجرد الذي هو الطبيعة. إن وحدتهما وكليتهما هي الواقعية. فأين اذن الصورية؟

قد توافقوني على هذه النقطة. لكنها نقطة حاسمة كي نفهم اتساع «اكتشاف» مونتسكيو كله. «في هذه الفكرة عن كلية طبيعة الحكومة ومبدئها يقترح مونتسكيو بالفعل مقولة نظرية جديدة تقدّم له مفتاح عدد هائل من الألغاز. لقد جهد المنظّرون السياسيون قبله في تقرير العدد الهائل لقوانين حكومة معينة وتنوعها الهائل. لكنهم لم يفعلوا أكثر من رسم منطق عن «طبيعة» الحكومات، وذلك لدى عدم اكتفائهم في أغلب الأحيان بمجرد وصف عناصر «دون أيّة وحدة داخلية. وبقيت الغالبية العظمى من القوانين كتلك الناظمة للتربية ولتوزيع الأرض ومقدار الملكية وتقنية العدالة والعقوبات والمكافآت والترف وظروف المرأة وقيادة الحرب، الخ. (روح الشرائع، الكتاب الرابع والسابع) بعيدة عن هذا المنطق حيث أنهم لم يكونوا يفهمون «ضرورتها». إن مونتسكيو يحسم هنا بقوة هذا النقاش القديم «باكتشاف وتحقيق هذه الفرضية بواسطة الوقائع، وهي أن الدولة هي كلية واقعية وأن كل تفاصيل تشريعها ومؤسساتها وعاداتها ليست سوى النتيجة والتعبير الضروريين لوحدتها الداخلية». إنه يخضع هذه القوانين التي كانت تبدو عابرة ودون أي مبرر لمنطق عميق وعملها كله لمركز وحيد. أنا لا أدّعي أن مونتسكيو هو الأول الذي فكّر بأن على الدولة بنفسها أن تشكل «كلية». إن هذه

الفكرة تغشى تفكير أفلاطون ونعثر عليها بشكل حي في فكر منظري الحق الطبيعي وبكل الأحوال لدى هوبز. لم تكن هذه الفكرة قبل مونتسكيو تدخل إلاّ في بناء دولة «مثالية» دون الهبوط إلى تسويغ العقل التاريخي «العياني». إن الكلّية التي كانت «فكرة» تصبح مع مونتسكيو «فرضية علمية مصمّمة كي تعطي جواباً عن الوقائع». وتصبح مقولة أساسية تسمح بالتفكير، لا بواقع دولة مثالية، بل بالتنوع الملموس لمؤسسات التاريخ الانساني غير المفهوم حتى ذلك الوقت. لم يعد التاريخ ذلك الحيز اللامتناهي الذي تلقى فيه دون ترتيب أعمال الخيال والصدفة العديدة، القمينة باحباط العقل، الذي لا يستطيع أن يستخلص منها سوى ضآلة الانسان وعظمة الله. إن هذا الحيز يتمتع ببنية. إنه يمتلك مراكز ملموسة يرتبط بها أفق محليّ كامل من الوقائع والمؤسسات: الدول. وفي قلب هذه الكليات التي تشبه أفراداً يوجد عقل داخلي، وحدة داخلية، مركز أصلي أساسي: وحدة الطبيعة والمبدأ. إن هيجل الذي أعطى لمقولة الكلية امتداداً واسعاً في فلسفة التاريخ كان يعرف تماماً معلمه لدى اعترافه بفضل هذا الاكتشاف لعبقرية مونتسكيو.

مع ذلك فإن الصورية تتربص بنا هنا أيضاً. فمهما رغبنا بأن تقيم مقولة الكلية هذه وحدة الكتب الأولى من «روح الشرائع» سيقال أنها محدودة عندها وأنها تحمل سمة هذه الكتب الأولى: إنها تتعلق بـ «أنماط خالصة»، جمهورية متصفة بالجمهورية حقاً، وملكية متصفة بالملكية حقاً واستبدادية متصفة بالاستبدادية حقاً. وبالتفكير بذلك كلّه يقول مونتسكيو (روح الشرائع، الكتاب الثالث، الفصل الثاني): «هذه هي مبادىء الحكومات الثلاث: مما لايعني أن المرء في جمهورية ما فاضل بل انه يتوجب عليه ان يكون كذلك. ولايثبت ذلك ايضاً ان يكون للمرء شرفاً في إحدى الملكيات أو أن يتملك المرء الخوف في دولة استبدادية معينة، بل يتوجب عليه أن يكون له ذلك: وإلا فإن الحكومة تكون ناقصة». أليس برهاناً على اننا اتخذنا «فكرة لايمكن تطبيقها إلاّ من أجل أنماط خالصة وأشكال سياسية كاملة» على انها مقولة قابلة للتطبيق على

جميع الحكومات الموجودة؟ أليس سقوطاً جديداً في نظرية الماهيات وفي أحضان المثل الأعلى الذي يتعلق الأمر بتفاديه بالضبط؟ في الحين الذي بتوجب فيه على المؤرخ بالضرورة ان يعطي تقريراً عن جمهورية «معينة» وعن «ملكية معينة» غير كاملتين حكمًا وليس عن جمهورية أو مَلَكية «خالصتين»؟ إنْ كانت الكلية غير صالحة إلاّ من أجل النقاء فما الفائدة من الكلية في تاريخ هو التلوث بعينه؟ أو، وهذا يعود بنا إلى نفس المأزق، كيف يمكننا التفكير أبداً بالتاريخ ضمن مقولة مرتبطة بماهية ذات أنماط لازمنية خالصة؟ إننا نشهد هنا عودة صعوبة تباين «روح الشرائع»: كيف نوحّد البدء والنهاية، علم النماذج الخالص (الطوبولوجية) والتاريخ؟

أعتقد انه لابدّ من الحذر في الحكم على مونتسكيو اعتماداً على جملة واحدة، لكن كما يحذرنا هو منه لابدّ من أخذ عمله بمجمله دون تفضيل ما يقوله هنا عما يفعله هناك. من الملاحظ بالفعل ان منظّر الأنماط الخالصة هذا لم يقدّم أبداً (أو تقريباً) في أعماله سوى أمثلة «غير صافية». حتى في تاريخ «روما» الذي يشكّل بالنسبة له الموضوع التجريبي الأكثر كمالاً و«المادة النقية» للتجريب التاريخي، فإن النقاء النموذجي لايستمر لأكثر من لحظة في الأصل، وفي ما يتبقى من الأزمنة فإن روما تعيش في اللانقاء السياسي. لايمكن تصديق ان مثل هذا التناقض قد ترك مونتسكيو عديم التأثر. وذلك عائد دون شك لواقع أنه لم يكن يعتقد بأنه يناقض مبادئه ، بل انه يعطيها معنى أكثر عمقاً مما نوليها إياه. إنني أعتقد بالفعل أن مقولة «الكلية» (ووحدة «الطبيعة - المبدأ» التي تشغل مكان القلب فيها) هي مقولة شاملة تماماً، و لاتتعلق فقط بالتطابقات adéquations الكاملة: جمهورية-فضيلة، ملكية-شرف واستبدادية-خوف. إن مونتسكيو يعتبر بشكل ظاهر «في كل دولة سواء كانت صافية أو غير صافية، يسود قانون هذه الكلية ووحدتها». فإذا كانت الدولة خالصة فإن الوحدة تصبح «مطابقة». أما إذا كانت غير خالصة فإنها تصبح «مناقضة». إن جميع الأمثلة التاريخية غير الخالصة عند مونتسكيو والتي تشكّل العدد الأكبر هي بنفس القدر أمثلة لهذه

الوحدة المتناقضة. وهكذا فإن روما بعد مرور الأزمنة الأولى ومجيء أولى الغزوات الكبرى، تعيش في دولة جمهورية ستخسر أو هي تضيع، أو أنها قد أضاعت مبدأها: أي الفضيلة. إن القول حينها بأن وحدة «الطبيعة المبدأ» مازالت فاعلة لكنها أصبحت متناقضة يعني التأكيد بكل بساطة على أن العلاقة القائمة بين الشكل السياسي للحكومة والانفعال أو العاطفة التي تخدمها كمضمون هي التي تتحكم بمصير هذه الدولة وحياتها واستمرارها ومستقبلها وبالتالي جوهرها التاريخي. فإذا كانت هذه العلاقة «غير متناقضة»، أي إذا كان الشكل الجمهوري يجد الفضيلة لدى الناس الذين يحكمهم فإن الجمهورية تستمر. امّا إذا لم يعد هذا الشكل الجمهوري يفرض نفسه إلاّ على أناس قد تخلوا عن كل فضيلة وسقطوا في المصلحة والأهواء الخاصة، الخ. عندها فإن العلاقة تصبح متناقضة. لكن بالضبط «فإن هذا التناقض في العلاقة وإذنْ العلاقة المتناقضة القائمة» هي التي ستحسم مصير الجمهورية: سوف تهلك. كل هذا الذي نستطيع استخلاصه من دراسات مونتسكيو التاريخية وبالأخص من «الإعتبارات حول عظمة الرومان وانحطاطهم» موجود بشكل ساطع في الفصل الثامن من «روح الشرائع» الذي يعالج فساد الحكومات. إن القول كما يفعل مونتسكيو، بأن الحكومة التي تفقد مبدأها هي حكومة هالكة يعني بكل وضوح أن وحدة الطبيعة-المبدأ تسود أيضاً في الحالات «اللانقية». لايمكننا في حال عدم سيادتها فهم كيف ان هذه الوحدة المفصومة يمكنها جلب الهلاك لحكومتها.

إذاً من الخطأ المريع أن نشكّك في امتلاك مونتسكيو لمعنى التاريخ، أو ان علم الأنماط typologie لديه قد حرفه عن نظرية حول التاريخ، أو انه ألّف كتاباً في التاريخ نتيجة تسلية أبعدته عن مبادئه. يعود هذا الخطأ دون شك قبل كل شيء إلى أن مونتسكيو لم يتقبّل الايديولوجيا المنتشرة آنذاك والتي سرعان ما أصبحت هي الايديولوجيا السائدة، أي لم يقبل الاعتقاد بأن «للتاريخ غاية» وأنه يتابع تحقيق سيادة العقل والحرية و«الأنوار». إن «مونتسكيو هو الأول دون شك، قبل ماركس، الذي شرع يفكر بالتاريخ دون ايلائه أيّة غاية»، أي دون

اسقاط وعي الناس وآمالهم ضمن زمن التاريخ. إن هذا المأخذ إذاً يصبح دعماً لصالحه «لقد كان الأول في اقتراح مبدأ وضعي للتفسير الشامل للتاريخ»، مبدأ غير «ستاتيكي» فحسب: مبدأ كلية ادراك تنوع قوانين ومؤسسات حكومة معينة، بل إنه مبدأ «دينامي»: قانون وحدة الطبيعة والمبدأ، هذا القانون الذي يسوّغ التفكير أيضاً بمستقبل المؤسسات وتحولها في التاريخ الواقعي. ها هي ذي إذاً في عمق هذه القوانين العديدة التي تمر وتغيرّ، «صلة ثابتة» مكتشفة، علاقة توحّد طبيعة الحكومة بمبدئها، وفي قلب هذه الصلة الثابتة صيغ التغير الداخلي للعلاقة التي تسمح عن طريق انتقال الوحدة من التطابق الى اللاتطابق ومن الهوية إلى التناقض، تسمح بفهم التبدّلات والثورات في الكليات العيانية للتاريخ.

لكن مونتسكيو كان الأول أيضاً باعطائه جواباً على مسألة «محرك التاريخ» التي أصبحت كلاسيكية. لنستعِدْ قانون الصيرورة التاريخية. كل شيء محكوم بـ«العلاقة» القائمة بين الطبيعة والمبدأ في وحدتها بالذات. فاذا ما توفر هذان الحدّان (روما جمهورية والرومان فاضلون)، فإن كلية الدولة تبقى في حالة سلام حيث يعيش الناس في تاريخ بلا أزمة. أمّا إذا كان هذان الحدّان في حالة تناقض (روما جمهورية والرومان قد فقدوا الفضيلة) فإن الأزمة تنفجر. لم يعد المبدأ حينئذ هو ما «تريده» طبيعة الحكومة. ومن هنا تنشأ سلسلة من التفاعلات المتسلسلة: سيحاول شكل الحكومة بشكل أعمى تقليص هذا التناقض، ستتغير وتغيرها هذا سيجرّ مبدأها في هذا السباق الى أن يرتسم وفاق جديد بوجود ظروف مساعدة (روما امبراطورية-استبدادية والرومان يعيشون في الخوف) أو دمار يضع حداً لهذا السباق المتسارع (الغزو البربري). اننا نرى بوضوح تام ديالكتيك هذه السيرورة الذي يشكل لحظتيها القصوتين إمّا وجودهما في حالة سلام أو صراعهما، ونرى في صراعهما تداخل الحدود وكيف يثير تحول احدهما بشكل حتمي تحول الآخر. إننا نشاهد إذاً الارتباط المتبادل المطلق للطبيعة والمبدأ في الكلية المتحركة لكن الفاعلة

للدولة . لكننا لانرى منشأ التغيـر الأول، ولا الأخير، لا في ترتيب «الأزمنة» بل في ترتيب «الأسباب». لانرى من هذين الحدّين المرتبطين في مصير كليتهما «أيهما هو الحدّ الراجح».

إن كاسيرر في عمله حول «فلسفة التنوير»[١٤] يمجّد مونتسكيو لأنه أسس بهذه الطريقة نظرية «متفهّمة» حديثة تماماً عن التاريخ، أي لأنه فكر التاريخ تحت مقولة الكلية ، وعناصر هذه الكلية في وحدة نوعية، «متخلياً بالضبط عن فكرة امكانية تغلب أحد العناصر على العناصر الأخرى» أي امكانية وجود «محرك للتاريخ». لن يكون التاريخ عندها سوى كلية متحركة حيث يمكننا «فهم» وحدتها والامساك بـ «معنى» الحركات الداخلية، دون «تفسيره» أبداً، أي دون ربط حركات التداخل بأي عنصر حاسم . وبالفعل فإن هذه النظرة تبدو مطابقة حرفياً للعديد من مقاطع مونتسكيو الذي يعيدنا باستمرار من شكل الحكومة إلى مبدئها ومن مبدئها إلى شكلها. إن القوانين الجمهورية هي التي تنتج الفضيلة التي تسمح لهذه القوانين بأن تكون جمهورية تماماً، والمؤسسات الملكية هي التي تولّد الشرف الذي يشكل دعامة لها. وكما الشرف بالنسبة للنبالة فإن المبدأ هو، في الوقت نفسه، «والد شكل الحكومة وابنه». لهذا السبب فإن كل شكل خاص ينتج في مبدئه شروط وجوده الخاصة التي تسبق نفسها دائماً، بالرغم من أن هذا المبدأ هو الذي يعبّر عن نفسه بنفس الوقت في هذا الشكل. وعندها نكون تماماً ضمن «كلية دائرية معبّرة» حيث كل جزء هو مثل الكل: «جزء كلي»[١٥]. ولن تكون حركة هذه الدائرة التي نعتقدها مدفوعة بسبب، سوى انتقالها حول نفسها. كرة تتدحرج وكل نقطة في دائرتها تنتقل تماماً من الأسفل إلى الأعلى كي تعود إلى الأسفل، وإلى اللانهاية. لكن نقاطها جميعاً تمرّ فيها أيضاً. ليس هنا من أعلى ولا من أسفل في دائرة وحيث تلتئم كلها في كل نقطة من نقاطها.

---

(١٤) فلسفة التنوير: Philosophie de l'Aufklärung.

(١٥) جزء كلي: pars totalis (باللاتينية في النص الأصلي) (م).

مع ذلك فأنا أعتقد ان هذا الحَدْس الحديث أكثر من اللازم نوعاً ما لايعبّر عن فكر مونتسكيو العميق. فهو يريد في نهاية المطاف «حداً محدِّداً هو: المبدأ».

«إن قوة المبادىء تجرّ خلفها كل شيء». هذا هو الدرس الكبير للكتاب الثامن، الذي يُفتتح بهذه الجملة: «إن فساد كل حكومة يبدأ دائمًا تقريباً بفساد المبادىء». إن الفساد (إذاً حالة اللانقاء التي كنت أتحدث عنها) يشكّل نوعاً من الموقف التجريبي الذي يسمح بالنفوذ الى هذه الوحدة التي لاانفصام لها، وحدة الطبيعة-المبدأ، وتقرير «أي العوامل هو العامل الحاسم في هذه المزدوجة». إننا نكتشف فيها أن المبدأ في النهاية هو الذي يتحكّم بالطبيعة ويسبغ عليها معناه. ما ان تصبح مبادىء الحكومة فاسدة حتى تصبح أفضل القوانين سيئة، وترتدّ ضد الدولة، أمّا حين تكون المبادىء سليمة فيها فإن القوانين السيئة تفعل فعل الجيدة (روح الشرائع، الكتاب الثالث، الفصل الثاني). يمكن لدولة ما ان تتغير بطريقتين، إمّا لأن الدستور يصحح نفسه أو لأنه يفسد نفسه بنفسه. فإذا ما حافظت على مبادئها وتبدل الدستور، فهذا يعني أنه يصحح نفسه، وإذا ما فقدت مبادئها لدى تبدل الدستور فذلك لأنه يفسد نفسه (روح الشرائع، الكتاب الحادي عشر، الفصل الثالث عشر). إننا نرى هنا بوضوح الانتقال من حالة الموقف التجريبي للفساد إلى الحالة العامة لتحول (نحو الأفضل كما نحو الأسوأ) في طبيعة الدولة. إذاً فالمبدأ هو في الوضع الأخير علّة صيرورة الأشكال ومعناها. لدرجة ان الصورة الكلاسيكية للشكل والمضمون (حيث أن الشكل هو ما يخبر، أو هو المؤثر نفسه) تصبح واجبة القلب. فالمبدأ هو، في هذا المعنى، الشكل الحق لهذا الشكل الظاهري الذي هو طبيعة الحكومة. «هناك القليل من القوانين التي تفقد صلاحيتها حين لاتفقد الدولة مبادئها، وكما كان أبيقور يقول متحدثاً عن الثروات: ليس النبيذ هو الفاسد بل الإناء (روح الشرائع، الكتاب الثامن، الفصل الثاني).

هذا لايستبعد طبعاً «تأثير الطبيعة في المبدأ»، لكن ضمن حدود معنية. وإلاّ فإننا لن نتمكن من فهم تصور مونتسكيو لقوانين مصممة

لصيانة أو لتقوية المبدأ. إن إلحاح هذه القوانين ليس سوى إقرار بطابعها «التابع»: إنها تُمارس ضمن مجال يمكن ان يفلت من سيطرتها ليس فقط لألف سبب عارض وخارجي بل أيضاً وخاصة لهذا السبب الأساسي وهو أنه يهيمن عليها ويذهب لحدّ تقرير معناها. وعلى هذا النحو هناك مواقف حدّية حيث تجد القوانين التي تريد «الحفاظ على التقاليد» نفسها عاجزة ضد نفس هذه التقاليد وترتدّ ضد الغاية التي كانت تزمع خدمتها ـ التقاليد تدفع القوانين عكس هدفها. ومهما تكن المخاطرة التي تحملها هذه المقارنة التي أصيغها بكل حذر فإن نمط «التحديد في المطاف الأخير من قبل المبدأ»، هذا التحديد الذي يوفّر مع ذلك مجالاً كاملاً من الفعالية التابعة لـ «طبيعة» الحكومة، يمكن تقريبه من نمط التحديد الذي يعزوه ماركس «في المطاف الأخير للاقتصاد»، هذا التحديد الذي يوفر مع ذلك مجالاً من الفعالية التابعة لـ «السياسة». يتعلّق الأمر في الحالين بوحدة يمكن أن تكون متعاضدة أو متناقضة، في الحالين يوجد عنصر حاسم في المطاف الأخير، في الحالين فإن هذا التحديد يترك مع ذلك للعنصر المُحدّد مجالاً كاملاً من الفعالية، لكنها تابعة.

إن هذا التفسير يظهر إذاً وحدة واقعية بين الجزء الأول والأخير من «روح الشرائع»، بين علم الأنماط والتاريخ. لكن ماتزال هناك صعوبة: ألا يمثّل هذا الجزء الثاني المتنوع جداً، والذي يدخل المناخ والأرض والتجارة والدين، مبادىء جديدة متنافرة أصلاً والتي تتنافر مع الوحدة التي بيّنتها؟

لنؤدّ أولاً حساب العوامل الجديدة المحدّدة المقترحة علينا. إننا نجد قبل المناخ (الكتاب الرابع عشر) عاملاً هاماً آخر، مذكوراً عدة مرات وبالأخص في الكتاب الثامن: «حجم الدولة». إن طبيعة الحكومة تتعلق بالامتداد الجغرافي لنفوذها. فالدولة الصغيرة ستكون جمهورية، والدولة المتوسطة ستكون ملكية، والدولة الشاسعة استبدادية. هذا تقرير يبدو أنه يقلب قوانين التاريخ، بما ان الجغرافيا تقرّر «مباشرة» أشكالها. أما المناخ فهو يدعم هذه الحجة، بما أن حرارة الهواء ستوزّع

الإمبراطوريات والممالك الإستبدادية تحت السماوات العنيفة والمعتدلة تحت السماوات اللطيفة وتقرر مسبقاً من سيشكّلون الأناس الأحرار ومن سيشكّلون العبيد. ونعلم عندها أن «تأثير المناخ هو أبدي التأثير (روح الشرائع، الكتاب التاسع عشر، الفصل الرابع عشر) لكن بنفس الوقت بأن هذا التأثير يمكن التغلب عليه بقوانين مدروسة جيداً مستندة لشططه كي تحفظ الناس من نتائجه. ويبرز بعده سبب جديد: «طبيعة الأرض المأهولة من قبل شعب معين. فتبعاً لخصوبتها أو قحلها سنجد فيها حكومة فرد أو عدة أفراد، وتبعاً لما إذا كانت جبلاً أو سهلاً، قارة أو جزيرة سنجد فيها انتصار الحرية أو العبودية. لكن هنا أيضاً يمكن دحض السببية المذكورة: «لاتُستفلح البلدان تبعاً لخصوبتها بل لحريتها» (روح الشرائع، الكتاب الثامن عشر، الفصل الثالث). لكن هاهي ذي التقاليد، أو الروح العامة للأمة، تأتي لتضمّ فعاليتها الى السابقة، ثم التجارة والمال، والسكان، والدين أخيراً. لايمكننا الامتناع عن الاحساس بانطباع من الفوضى كما لو أن مونتسكيو كان يريد استهلاك سلسلة المبادىء التي يكتشفها واحداً إثر الآخر، ثم وضعها كلها في كومة واحدة بسبب عدم وجود ما هو أفضل. «عدة أشياء تسوس الناس: المناخ، الدين، القوانين، منطلقات الحكم، نماذج الماضي، التقاليد، العادات... (روح الشرائع، الكتاب التاسع عشر، الفصل الرابع). إن وحدة القانون العميق أضحت تعددية الأسباب. والكلية تضيع نفسها في التعدد.

لا أريد الايحاء بأنني أريد انقاذ مونتسكيو من نفسه، وتحويل هذه الفوضى إلى نظام. مع ذلك فأنا أريد الاشارة باختصار الى ارتسام ما يشبه النظام عبر هذه الفوضى مما لايمكن اعتباره غريباً عما حصلنا عليه.

إن ما هو ملاحظ بالفعل من قبل معظم هذه العوامل التي تحدّد إمّا طبيعة الحكومة بالذات (مثل الامتداد الجغرافي، المناخ، الأرض) أو عدداً معيناً من قوانينها فهو أنها لاتؤثر إلّا بشكل «غير مباشر» على موضوعها. لنأخذ المناخ كمثال. إن المناخ الجاف لايصنع المستبد هكذا

بكل الأحوال، ولا الملك نتيجة المناخ المعتدل. لايؤثر المناخ إلاّ على «مزاج» الناس عبر تحول فيزيولوجي يؤدّي الى تقلص او تمدد الحدود القصوى وبهذا يؤثر على الحساسية العامة للفرد ويسبغ عليه حاجاته وميوله الخاصة وحتى نمط ما من السلوك. إن «البشر المتكونين والمشروطين بهذه الطريقة» هم المؤهلون لمثل هذه القوانين ومثل هذه الحكومات. إن «الحاجات المختلفة في المناخات المختلفة هي التي شكّلت مختلف عادات العيش، ومختلف عادات العيش هي التي شكّلت مختلف أنواع القوانين... (روح الشرائع، الكتاب الرابع عشر، الفصل العاشر) إن القوانين التي ينتجها المناخ هي إذاً النتيجة الأخيرة لسلسلة أخيرة، حيث ان النتيجة ما قبل الأخيرة، نتاج المناخ وسبب القوانين، هي هذه الطريقة في العيش التي تشكّل خلفية التقاليد (روح الشرائع، الكتاب التاسع عشر، الفصل السادس عشر). انظروا الأرض: اذا كانت الأراضي الخصبة صالحة جداً من أجل حكم الفرد الأوحد فذلك لأن الفلاح مشغول جداً بها وجهوده مثمرة جداً بحيث لايرفع أنفه عن أرضه وقروشه. أمّا التجارة: فهي لاتؤثر مباشرة في القوانين بل بواسطة التقاليد: «حيثما توجد التجارة توجد العادات السلسة... (روح الشرائع، الكتاب العشرون، الفصل الأول) ومن هنا الروح المسالمة للتجارة وملاءمتها لبعض الحكومات ونفورها من بعضها الآخر. أما بالنسبة «للدين» نفسه، الذي يبدو بين هذه العوامل المادية كلها كأنه صادر عن عالم آخر، فهو يؤثر مع ذلك بنفس الطريقة: باكساب شعب معين طرقاً في العيش وفقاً للقانون وممارسة الأخلاق، إنه لايمسّ الحكم إلاّ عبر سلوك المواطنين والرعايا. إن المحمدية، بكونها سيدة الخوف، تتلاءم جيداً مع الاستبدادية: إنها توفّر لها العبيد جاهزين للعبودية، وكسيدة للأخلاق فإن المسيحية تتلاءم جيداً مع الحكم المعتدل: «نحن مدينون للمسيحية في الحكم ببعض الحقوق السياسية وفي الحرب ببعض الحقوق للناس... (روح الشرائع، الكتاب الرابع والعشرون، الفصل الثالث). هذه الأسباب كلها، التي بدت منفصلة جذرياً، تتلاقى إذاً لحظة التأثير في الحكم وتحديد بعض قوانينه الجوهرية» «في

نقطة مشتركـة»: العادات وأسـاليب الحياة والاحسـاس والسلوك التي تضفيها على الناس الذين يعيشون في ظلها.

يلد من هذا التلاقي ما يدعوه مونتسكيـو «روح الأمة». فقـد كتب: «تتحكم بالبشر عدة أشياء: المناخ والدين... الخ. ليصل الى المحصلة: «ومنها تتشكّل روح عامة ناتجة عنها (روح الشرائع، الكتاب التاسع عشر، الفصل الرابع).

هذه هي «النتيجة» إذاً: العادات، الروح العامة للأمة هي التي تحدّد إمّا شكل الحكومة أو عدداً معيناً من قوانينها. يمكننا التساؤل عندئذ فيما إذا كنا لانعثر هنا من جديد على «تحديد معروف». لنتذكّر بالفعل ما قيل عن «مبدأ» الحكومة وعن أعماق حياة البشر الملموسة التي يعبر عنها. فإذا اعتبرنا المبدأ لا من وجهة نظر «شكل» الحكومة، أي متطلباتها السياسية، بل من وجهة نظر «مضمونه»، أي أصوله، فإن المبدأ هو التعبير السياسي عن السلوك الملموس للناس ، أي لعاداتهم وروحهم. ان مونتسكيو بالتأكيد لايقول حرفياً إن التقاليد أو روح الأمة تشكل ماهية «مبدأ» الحكومة بالذات. لكن الأمر ينطبق على المبادىء كما ينطبق على الأشكال الصافية للحكم: إن حقيقتها تظهر لدى فسادها. حين يضيع المبدأ فإننا نتنبه إلى «حلول التقاليد فعلاً محل المبدأ»: سواء شكّلت الهـلاك أو الخلاص. انـظروا «الجمهوريـة» التي تتخلى عنهـا الفضيلة: لايعود الاحترام هو الموقف المتخذ من القضاة ولامن المسنين ولاحتى من... الأزواج. «ستزول التقاليد ومحبة النظام، وأخيراً لن يعود هناك من فضيلة (روح الشرائع، الكتاب الثامن، الفصل الثاني). من الصعب القول بشكل أكثر وضوحاً ان «المبدأ» (الفضيلة) هو التعبير عن «التقاليد» بالذات. أنظروا روما: لقد بقيت في محنها وتجاربها، حيث كانت الأحداث تهدم كل الأشكال، صامدةً كزورق مثبت بمرساتـين بوجه العاصفة: الدين والتقاليد (روح الشرائع، الكتاب الثامن، الفصل الثالث عشر). لننظر أخيراً الى الدول العصرية: «إن أغلب دول اوروبا ماتزال محكومة بالتقاليد...» (روح الشرائع، الكتاب الثامن، الفصل

الثامن) «التي تحفظها من الاستبداد، سيدة قوانينها جزئياً. كيف الشك بأن التقاليد الأكثر سعة وامتداداً من المبدأ تشكل الأساس والقاعدة الواقعيين حين نرى ارتسام نفس الديالكتيك بين التقاليد والقوانين، كما هو الحال بين مبدأ وطبيعة الحكومة؟ «توضع القوانين وضعاً، أما التقاليد فمستوحاة، وترتبط هذه الأخيرة بالروح العامة بشدّة، أما الأولى فترتبط أكثر بمؤسسة معينة: والحال ان قلب الروح العامة يماثل في خطره تغيير مؤسسة معينة بل أكثر خطراً (روح الشرائع، الكتاب التاسع عشر، الفصل الثاني عشر). يمكن التصور بشكل سيء كون تغيير التقاليد «أكثر» خطراً من تغيير القوانين لو انه لم يكن للتقاليد على القوانين الامتياز نفسه الذي يمتلكه المبدأ بالنسبة للطبيعة: وهو تحديدها في نهاية المطاف»[١٦]. ومن هنا هذه الفكرة التي تعود غالباً كنوع من الفضيلة البدائية للتقاليد. إذا «ما عرف شعب تقاليده وأحبها ودافع عنها أكثر من قوانينه (روح الشرائع، الكتاب العاشر، الفصل الثاني) فهذا يعني أن تقاليده أعمق وأكثر أصالة» وهكذا بالنسبة للرومان الأوائل «كانت التقاليد كافية للحفاظ على اخلاص العبيد، ولم يكونوا بحاجة للقوانين» (روح الشرائع، الكتاب الخامس عشر، الفصل السادس عشر). وفيما بعد «حيث لم يعد هناك من تقاليد، فقد أصبحوا بحاجة للقوانين». ولدى الشعوب البدائية نفسها كانت التقاليد تسبق القوانين وتحلّ محلها (روح الشرائع الكتاب الثامن عشر، الفصل الثامن عشر) ذلك لأنها تستخلص «أصولها بطريقة ما من الطبيعة». (روح الشرائع، الكتاب السادس عشر، الفصل الخامس). ويعيدنا شكل وأسلوب السلوك، اللذان يعبّران عن نفسهما سياسياً في المبدأ، لهذه الخلفية الأخيرة التي يعدّد مونتسكيو مكوّناتها الأساسية في المناخ والأرض والدين الخ..

(١٦) «يتشكّل في كل المجتمعات، التي ليست سوى اتحاد للأرواح أو العقول L'esprits، طابع مشترك. وتتخذ هذه النفس الشاملة طريقة في التفكير نتيجة سلسلة من الاسباب اللامتناهية التي تتكاثر وتندغم قرناً بعد قرن. وما ان تحصل النبرة وتُستقبل حتى تسود لوحدها وكل ما يمكن للملوك والقضاة والشعوب ان يفعلوه او يتخيلوه، سواء بدوا كأنهم يصدمون هذه النبرة أو يتبعونها، يتعلّق بها دائماً، وهي تسود حتى الدمار الكامل» (أفكار).

يبدو لي أن هذه المماثلة الجوهرية بين التقاليد والمبدأ تسمح ايضاً بفهم السببية الدائـرية الغـريبة لهـذه «العوامـل» التي تبدو في البـدء ميكانيكية تماماً. صحيح أن المناخ والأرض الخ، تحدّد بعض القوانين. لكن يمكنها ايضاً ان تكون محاربة من قبلها، ويكمن فن المشرّع المتنوّر كله في الاستفادة من هذه الضرورة لتحييدها. إذا كان هذا اللجوء ممكناً فذلك لأن هذا التحديد «ليس مباشراً، بل لا مباشر» وأنـه يتجمع ويتركّز كاملاً في التقاليد وفي روح الأمة، داخلاً بواسطة «المبدأ» الذي هو التجريد والتعبير السياسيان عن التقاليد ضمن كلية الدولة. والحال أن «فعلاً معيناً من الطبيعة في المبدأ مايزال ممكناً كما لو انه في نطاق هذه الكلية وبالتالي فعلاً معيناً من القوانين في التقاليد وبالتالي في مكوناتها وأسبابها، «ليس مدهشاً تراجع المناخ أمام القوانين».

إني أعـرف امكانيـة معـارضتي بنصـوص ومؤاخـذتي لاعـطائي مونتسكيو أكثر مما يستحق. لكن يبدو لي أن كل الحذر الذي يمكن ابداؤه يدور حول نقطة وحيدة: التباس مفهـوم « المبـدأ » ومفهـوم «التقاليد». لكني أعتقد أن هذا الالتباس هو التبـاس «واقعي» لدى مونتسكيو. وأقول أنه يعبّر بنفس الوقت عن رغبته في ادخال الوضوح والضرورة في التاريخ حتى النهاية، لكن ايضاً عجزه ــ دون الحديث أيضاً عن «اختياره». فإذا كان حيّز «طبيعة» الحكومة محدّداً دائماً بوضوح وإذا كان ديالكتيك وحدة وتناقض الطبيعة-المبدأ وأطروحة أولوية المبدأ تبرزان بوضوح من أمثلته، فإن مفهوم المبدأ ومفهوم التقاليد يبقيـان غامضين.

كنت أقول أن المبدأ يعبّر عن شرط وجود الحكومة ويعيدها إلى الحياة الواقعيـة للبشر كـأنها عمقها الملمـوس. تكشف لنا السببيـات المثالية، في القسم الثاني من «روح الشــرائع»، مكوّنات هذه الحياة الواقعية، أي الشروط الواقعية المادية والمعنوية لوجود هذه الحكومة ــ وتلخّصها جيداً في التقاليد التي تتقارب في «المبدأ». لكننا لانرى تماماً كيفية العبور من التقاليد إلى المبدأ ومن الشروط الواقعية إلى المتطلبات السياسية لشكل الحكومة، التي تتلاقى في «المبدأ». بل إن التعابير التي

استعملتها بالذات والمتحدثة عن التقاليد «المعبّرة عن نفسها سياسياً ضمن المبدأ» تفوح منها هذه المعضلة ـ حيث يبدو هذا «التعبير» كأنه مقسّم بين أصله (التقاليد) ومتطلبات غايته (شكل الحكومة). إن التباس مونتسكيو كله يكمن في هذا التمزّق. لقد أحسّ تماماً بعدم امكانية التفكير بضرورة التاريخ إلاّ في وحدة أشكالها وظروف وجودها وفي ديالكتيك هذه الوحدة. لكنه لملم كل هذه الشروط «من ناحية في التقاليد» التي تبدو ناتجة تماماً عن شروط واقعية، لكن مفهومها يبقى غامضاً (إن تركيب كل هذه الشروط في التقاليد ليس إلاّ تراكمياً) «ومن ناحية أخرى في المبدأ الذي بانقسامه بين أصوله أو جذوره الواقعية ومتطلبات الشكل السياسي الذي يتوجب عليه احياؤه «يميل غالباً جداً نحـو هذه المتطلبات وحدها».

سيقال ان هذا التناقض وهذا الالتباس هما حتميان بصدورهما عن رجلٍ يفكّر ضمن مفاهيم زمانه ولايستطيع عبور حدود المعارف المكتسبة محللاً فقط ما يعرفه عاجزاً عن العثور ضمن الشروط التي يصفها على وحدة أكثر عمقاً، هذه الوحدة التي قد تفترض شكل «الاقتصاد السياسي»[١٧]. هذا صحيح. ومن المثير للاعجاب كون مونتسكيو قد حدّد وعين مسبقاً هذا الحيز ضمن مفهوم عبقري عن التاريخ، هذا الحيّز الذي ما يزال معتّماً شبه مضاء بمفهوم غامض: حيز «التقاليد» وخلفها حيز «سلوك البشر الملموس في علاقتهم بالطبيعة وبماضيهم».

لكن في داخله كان هناك إنسان آخر غير العالم كان يجد تفوقه على هذا الالتباس، إنه رجل الحزب السياسي الذي كان بالضبط بحاجة لتفوق الاشكال على مبادئها ويريد وجود «ثلاثة أنماط من الحكومات كي يصنع فيها اختياره بمنأى عن ضرورة المناخ والتقاليد والدين».

---

(١٧) انظروا فولتير: «لم يكن لمونتسكيو أية معرفة بالمبادىء السياسية المتعلقة بالثروة والمانيفاكتورات والتجارة وتوظيف الأموال. لم تكن هذه المبادىء قد اكتشفت بعد... كان من المستحيل جعله يبحث في ثروات سميث كاستحالة بحثه في مبادىء نيوتن الرياضية.»

الفصل الرابع

«هناك ثلاث حكومات. . .»

هناك إذاً ثلاثة أنواع من الحكومات. الجمهورية والملكية والاستبدادية. يجب ان نتفحص هذه الكليات عن قرب.

١ ـ الجمهورية.

أودّ الإيجاز فيما يخصّ الجمهورية. تحدث «فاكيه» طويلاً عن كون مونتسكيو جمهوري. إن مونتسكيو لايؤمن بالجمهورية لسبب بسيط: «لقد انقضى عهد الجمهوريات». لايمكن للجمهوريات ان تقوم إلّا في الدول الصغيرة. نحن في عصر الامبراطوريات المتوسطة والكبيرة. لايمكن للجمهوريات المحافظة على نفسها إلّا بالفضيلة والنقاء العام، مأخوذين بمعناهما الأصلي الذي يعني الإكتفاء بالقليل من أجل الشعور بالسعادة. نحن في زمن الرفاهية والتجارة. لقد أصبحت الفضيلة صعبة الاحتمال لدرجة الشعور باليأس من نتائجها، لو لم يكن بالإمكان توقّع صدورها عن قواعد أقل صرامة. لكل هذه الأسباب تتراجع الجمهورية في أقاصي التاريخ: اليونان وروما، ولهذا السبب دون شك نشعر

بجمالها. ان مونتسكيو الذي لايتردد في القول بأن ادّعاء ريشيليو الرغبة في جعل أحد الملائكة ملكاً بأنها رغبة عقيمة، حيث ان الفضيلة نادرة جداً، يقبل بأنه وُجد في اليونان وروما في عصور معينة ما يكفي من الملائكة لتشييد الدول والمدن.

هؤلاء الملائكة السياسيين يجعلون من الديمقراطية (أترك جانباً الأرستوقراطية، التي هي مزيج غير مستقر من الديمقراطية والملكية) نظاماً استثنائياً، كأنه تركيب لكل متطلبات السياسة. أولاً إنها حقاً نظام «سياسي، أعني نظام ذو صلة بالدائرة «الحقيقية» للسياسة: دائرة الاستقرار والشمولية. إن الناس الذين يشكّلون «الكل» في الديموقراطية، لاينغمسون مع ذلك في أهوائهم، والمواطنون ليسوا مستبدين بهذا المقدار. إن قدرتهم الكلية تجعلهم يخضعون لنظام وبنية سياسيين يعترفون بها، واللذين يتجاوزانهم بوصفهم رجالاً مفردين: إنه نظام القوانين، هذه القوانين «الأساسية» اي المؤسِّسة للنظام، أو العَرَضية أي الصادرة استجابة للحَدَث. لكن هذا النظام نفسه الذي يجعل منهم «مواطنين» ليس نظاماً مستقى من الخارج كالنظام الاقطاعي مثلاً وعدم المساواة «الطبيعية» للفئات في الملكية. إن المواطنين يمتلكون في الديمقراطية هذا الامتياز الفريد في انتاج هذا النظام نفسه الذي يسوسهم بشكل واعٍ وارادياً عبر التشريع لأنفسهم بانفسهم. ومن حيث هم أبناء القوانين فهم أيضاً آباؤها. إنهم ليسوا رعايا إلاّ كأسياد. إنهم أسياد خاضعون لسلطتهم. يمكننا إدراك كون هذا التركيب للرعية والسيد في المواطن، الذي غزا فكر روسو، يفرض على الانسان ان يكون أكثر من انسان، ودون أن يكون ملاكاً تماماً، بأن يكون مواطناً، أي ملاك الحياة العامة الحقيقي.

إن مقولة المواطن هذه تحقّق في الانسان نفسه «مركب الدولة». المواطن هو الدولة في الانسان الفرد. لهذا السبب تشغل «التربية» مكاناً هاماً في اقتصاد هذا النظام (روح الشرائع، الكتاب الرابع، الفصل الخامس)، لدى مونتسكيو كما لدى روسو. يبين مونتسكيو أن الديموقراطية لايمكن أن تشكو من هذا الانقسام في التربية الذي يميّز

الأنظمة الحديثة. إن الانسان الحديث بالفعل يعاني من التمزق بين تربيتين: تربية آبائه ومعلميه من ناحية ومن ناحية أخرى تربية العالم. إحداهما تعظه بالأخلاق والدين. والأخرى تعلّمه الشرف. الأولى تعلّمه نسيان نفسه دائمًا. والأخرى ألّا ينسى نفسه أبداً. وينتصر ما سيدعوه هيجل بقانون العالم الذي ينظّم العلاقات الانسانية « الواقعية » على قانون القلب الذي يجد في البيت والكنيسة ملجأ له (روح الشرائع ، الكتاب الرابع ، الفصل الرابع والخامس). ليس في الديمقراطية شيئاً من ذلك: فالعائلة والمدرسة والحياة تتحدث جميعاً نفس اللغة. ليست الحياة كلها سوى تربية لانهاية لها. ذلك أن الديمقراطية في جوهرها بالذات تفترض تحت ظواهر هذا الترويض وهذا البناء الذي لاينتهي والذي يشكّل الوجه المؤقت لها «انقلاباً» حقيقياً للإنسان الخاص في الانسان العام. إذا كانت كل المخالفات الخاصة في الديمقراطية هي جرائم عامة، مما يبرّر المراقبين، وإذا كانت الحقوق المدنية تشكّل كلا واحداً مع الحق السياسي فذلك لأن الحياة الخاصة للانسان كلها قوامها في كونه إنساناً عاماً ــ حيث أن القوانين هي «التذكير» المستمر بهذا المطلب. إن هذه الدائرة من الديموقراطية التي ليست سوى التربية المستمرة للديموقراطية، هذه الدائرة المفردة لنظام يعطي لنفسه وجوده كمهمة لانهائية، تحقق الواجب النوعي للمواطنين، الذين كي يكونوا «كلاً» كما هم في الدولة يتوجّب عليهم ان يصبحوا «كلّ» الدولة في شخصهم بالذات.

تحول أخلاقي. هذا بالضبط ما يقترحه مونتسكيو حين يصف الفضيلة، بالرغم من كل سياسة، كتفضيل الثروة العامة على الثروة الخاصة (روح الشرائع، الكتاب الثالث، الفصل الخامس). وكنسيان الذات وانتصار العقل على العاطفة. لكن هذا الانقلاب المعنوي ليس انقلاب وعي معزول، انه انقلاب وعي الدولة المتشربة بأكملها بهذا الواجب المعبّر عنه «بقوانين». إن هذه الجمهورية الراغبة بالمواطنين، تتقصّد بواسطة القوانين «قسرهم على الفضيلة بأي ثمن. أمّا ثمن قسر هذه الفضيلة فهو اقتصاد شديد التخلف محفوظ ضمن ماضيه وتقاليد

تراقبها القوانين والعجائز والرقابة بعناية، وأخيراً وخاصة تدابير سياسية صارمة لا تريد بناء الشعب إلاّ لتحافظ عليه تحت سلطة «الأعيان».

إن ما يصعق بالفعل في الدفاع ذو الطابع الرجعي لهذه الحكومة الشعبية التي هي «الديمقراطية» (الأرستوقراطية أقل نموذجية بكثير، إذا جاز التعبير، لأنها تقوم كلية على انقسام الشعب) ذلك الإهتمام «للتمييز بين شعبين ضمن الشعب». حين نقرّب جمهورية مونتسكيو من جمهورية روسو وفضيلة الواحدة من فضيلة الأخرى يجب الحذر من نسيان أن الأولى تمتّ إلى الماضي والثانية للمستقبل، الثانية جمهورية الشعب والأولى «جمهورية أعيان». ومن هنا أهمية مسألة «التمثيل الشعبي». لن يرضَ روسو أبداً بأن يصبح «ممثّلو الشعب أوصياء عليه». «لايمكن تمثيل السيادة لنفس السبب بأنه لايمكنها الاغتراب عن ذاتها، إنها تكمن ماهوياً في الارادة العامة ولايمكن تمثيل الارادة اطلاقاً (العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس عشر). إن أيّة ديموقراطية تعطي لنفسها ممثّلين هي ديموقراطية شارفت على نهايتها. أما مونتسكيو فيصرّح على العكس منه بأن كل ديموقراطية بلا ممثّلين هي استبداد شعبي مرتقب. ذلك لأنه يكوّن عن الشعب فكرة خاصة جداً تؤكّدها هذه الديموقراطيات القديمة حيث كانت حرية «الرجال الأحرار تشغل مقدمة المسرح تاركة في الظل مختلف الحرفيين والعبيد. لايريد مونتسكيو أن تكون السلطة «لحثالة الشعب» هذه[١٨]. إنها فكرته الأكثر عمقاً والتي تضيء كل حذر الكتاب الثاني (الفصل الثاني). أنه عاجز عن التفكير والتقييم. وكيف يستطيع الهوى الحكم، بما أنه يمثّل غياب العقل تماماً؟ إذاً فليكن الشعب محروماً من كل سلطة مباشرة، لكن فليختر لنفسه «ممثّليه». انه رائع للاختيار، فهو يرى الرجال عن قرب في سلوكهم ويميّز منذ اللحظة الأولى الصالحين من الأشرار. إنه يعرف كيف يختار الجنرال الصالح والفني الطيب والقاضي الصالح: فهو يرى الأول في حروبه والثاني في حفلاته

---

(١٨) «ليس في العالم شيء أكثر وقاحة من الجمهوريات... إن حثالة الشعب هي الطاغية الأكثر وقاحة الذي يمكننا الحصول عليه.» (رحلات).

والأخير في قراراته. إنه «يمتلك قدرة طبيعية على التمييز بين الكفاءات»، والبرهان على قدرته على الرؤية الحادة هو أنه في روما «رغم إعطاء الشعب نفسه الحق في إيصال العامة إلى مناصب السلطة لم يكن ليستطيع حزم أمره لانتخابهم»، وفي اثينا «لم يحصل ابداً رغم امكانية انتخاب القضاة من جميع الطبقات، كما يقول اكسينوفون، انْ طالبت عامة الشعب تلك «المناصب القضائية» التي تتعلق بخلاصها او مجدها (روح الشرائع، الكتاب الثاني، الفصل الثاني). يا لهذه الموهبة الطبيعية الرائعة لدى الشعب التي تجبره على الاقرار بعجزه عن أن يكون أبداً سيد نفسه واتخاذ اولئك الذين يمتازون عليه في المرتبة والثروة أسياداً له. فالديموقراطية القديمة نفسها إذاً تدافع عن جميع أعيان التاريخ.

سنجد إذاً تحت تصرفنا في الديموقراطية ما يقوي هذا الميل الحاذق، وفي غير هذه الحالة ما ينبهها ويقوّمها في رسالتها. وعلى الأخص قوانين تجزئة الشعب إلى طبقات لدرجة من التمييز كافية لحرمان الانسان العام من الانتخاب. «إن كبار المشرّعين قد اشتهروا بطريقة اقامة هذه التجزئة»، مثل «سيرفيوس توليوس» الذي خطر بباله «وضع حق الاقتراع بين يدي المواطنين الرئيسيين»، بحيث أن «الامكانيات والثروات هي التي كانت تقترع أكثر مما كان الأشخاص يقترعون»، وكالمشرّعين الرومان الذين فهموا أن «الاقتراع العام» هو «قانون أساسي للديموقراطية» إذ أنه «لابدّ لصغار الشعب من الاستنارة بالأعلين، واحتوائهم بثقل بعض الشخصيات (روح الشرائع الكتاب الثاني، الفصل الثاني)». بما أن «سرّ الاقتراع هو ميزة أسياد الأرستوقراطية للسبب نفسه وهو انهم بذاتهم يشكّلون عظماءهم الخاصين دون شك فإن الوسيلة الأكثر تأكيداً لتأمين استمرار قابلية «طبيعية» جداً هي في إنتاجها بالضبط».

لم تعد الديمقراطية تمتّ إلى الحاضر إلاّ بصيغة التجربة التي تورثه إياها، بعد أن أصبحت معزولة في الماضي نتيجة توسع الدول الحديثة، هذا التوسع الذي يجعل الفضيلة لا انسانية: «في الحكومة، حتى وإنْ

كانت شعبية، يجب ألّا يسقط النفوذ بين يديّ حثالة الشعب (روح الشرائع، الكتاب الخامس عشر، الفصل الثامن عشر)».

٢ ــ الملكية

بالملكية والاستبدادية التي هي وجهها الآخر وغوايتها نجد أنفسنا في «الحاضر». يعتقد مونتسكيو ان الأزمنة الحديثة تعود للملكية الاقطاعية وان الملكية الاقطاعية تعود للأزمنة الحديثة. لم تعرف العصور القديمة ملكيات حقيقية (نحن نعرف أن الجمهورية كانت تتخفّى في «روما» بالذات تحت كل المظاهر) لسببين يوضّحهما التقاؤهما: لأنها تجهل توزيع السلطات الحقيقي أولاً ولم تكن تعرف أيّ شيء عن الحكم بواسطة النبالة ثانياً.

ما هي الملكية؟ إنها «بطبيعتها» حكم الفرد الأوحد الذي يحكم الدولة «بواسطة قوانين ثابتة مستقرة». وهي «بمبدئها» سيادة «الشرف».

فرد واحد يحكم: الملك. لكن ما هي هذه القوانين التي تتمتع بامتياز كونها «ثابتة ومستقرة»؟ ماذا يعني هذا الثبات وهذا الاستقرار؟ يتطلّع مونتسكيو هنا إلى ما كان المشرّعون يدعونه منذ ثلاثة قرون «بالقوانين الأساسية للمملكة» حيث غالباً ما يُستعاد تعبير القانون الأساسي في «روح الشرائع». لكل حكومة قوانينها الأساسية. وهكذا فالجمهورية لها قوانين الاقتراع بين قوانين أخرى. والاستبدادية أيضاً، تعيين الوزراء من قبل المستبد. بل إننا نعلم بفضل صدف التطور ان «الحلف الاستعماري» هو قانون أساسي من قوانين «أوروبا» تجاه ممتلكاتها فيما وراء البحار (روح الشرائع، الكتاب الحادي والعشرون، الفصل الحادي والعشرون).

إن مونتسكيو يستعمل هذا التعبير استعمالاً واسعاً جداً معطياً اياه ضمن حكومة معينة واجب الاشارة الى القوانين التي تحدّد وتؤسس «طبيعتها» (وبالتعبير الحديث: بنيتها)» هذه القوانين المتميّزة عن القوانين التي تحكم بها الحكومة. لكن من المؤكّد ان هذا التعبير يُراكم صدى

النقاشات السابقة بخصوص الملكية. حيث هدفت هذه النقاشات لتعريف سلطات «الحكم المطلق»، وتدخّل مفهوم القوانين الأساسية للمملكة لتحديد ادّعاءات الملك. كانوا يبيّنون له انه كان ملكاً بارادة الله دون شك، لكن بفعل قوانين أقدم منه أيضاً والتي كان عليه قبولها ضمنياً بصعوده إلى العرش: حيث أن فضيلة هذه القوانين كانت تضعه فوق العرش رغم جهله بذلك. كان الفقهاء يعدّدون عموماً بعد قانون الوراثة بالدم سلسلة من الاجراءات كانت تهدف للاعتراف بالمراتب القائمة: النبالة ورجال الدين والبرلمان، الخ.. وكانت القوانين الأساسية التي تنصّب الملك على العرش، تطالب بالمقابل احترام الملك لها. هذا بالضبط هو المعنى الذي يستعيده مونتسكيو، تحت غطاء معنى أكثر تعميًا حين يتحدث عن الحكم الفرد.

لنقرأ بانتباه الفصل الرابع من الكتاب الثاني حيث نجد فيه الجملة الأولى تماثل بين «طبيعة» الحكم الفرد، والحكم «بواسطة قوانين أساسية» و«السلطات الوسيطة، والخاضعة والمرتبطة بها». هذه السلطات الوسيطة تتكون من سلطتين: النبالة ورجال الدين، وسلطة النبالة هي «الأكثر طبيعية» بين السلطتين. أتصبح «هيئات وسيطة»، إذاً قوانين! يعدّد مونتسكيو في مكان آخر قانوناً آخر للحكم الفرد: قانون وراثة العرش، هذا القانون الذي يمنع التناحرات وتمزق السلطة ليس فقط بعد الوفاة بل أثناء حياة الأمير بالذات. هذا القانون هو قانون رغم كل شيء. ويثير أيضاً ضرورة «مكتب للقوانين» مستقل عن السلطة الملكية، فالأمر يتعلّق تماماً هنا بـ«قانون» محدّد لمؤسسة «سياسية». لكن أين النبالة ورجال الدين؟ كنا نفكر بمؤسسات «سياسية»، وها ان مراتب «اجتماعية» تتدخل. في الحقيقة ان كلمة قانون» لاتشير هنا الى الهيئات المتميّزة إلاّ لتعني بأن الملك ليس ملكاً إلاّ بوجود النبالة ورجال الدين وان عليه بالمقابل الاعتراف بها والمحافظة على امتيازاتها.

لقد قيل كل شيء دون تأجيل: «إن السلطة الوسيطة الأكثر طبيعية هي سلطة النبالة. إنها تدخل بطريقة ما في جوهر الحكم الفرد الذي يرفع الشعار الأساسي: «بدون ملك لا وجود للنبالة وبدون النبالة

لا وجود للملك» (روح الشرائع، الكتاب الثاني، الفصل الرابع).
إنني اعتقد ان بامكاننا هنا الإطّلاع بسرعة على الطابع المجرد على الأقل لجزء من الطوبولوجيا السياسية لمونتسكيو. لم نعد بحاجة لانتظار «المبدأ» كي نكتشف الحياة العيانية للدولة، فانطلاقاً من طبيعتها نرى ظهور النظام السياسي و«الاجتماعي كله».

«إن هذه القوانين الأساسية تفترض بالضرورة وجود قنوات وسيطة يسيل منها النفوذ» (روح الشرائع، الكتاب الثاني، الفصل الرابع). هذه «القنوات» هي بالضبط النبالة ورجال الدين. لكن ها نحن نجد أنفسنا بحيلة لغوية أمام مسألة حقوقية خالصة. و«الضروري» («هذه القوانين الأساسية تفترض «بالضرورة» «قنوات») يساوي حينئذ وزنه ذهباً خالصاً. حيث أننا لانرى أبداً حتى الآن «ضرورة» النبالة ورجال الدين! إنها ليست ضرورة أصيلة إطلاقاً. إنها ضرورة بالمعنى الذي نتحدث فيه عن «الضرورة التي نحن فيها» لقبول مثل هذه الوسيلة إذا ما افترضنا أننا نرغب بمثل هذه الغاية. هذه الضرورة هي أنه «لابدّ من مراتب وسيطة إذا كنا لانريد ان يكون الملك طاغية». والحال «أن الأمير في الحكم الفرد، هو مصدر كل سلطة سياسية ومدنية، والحال أنه إذا لم يوجد في الدولة سوى الارادة المؤقتة ونزوة الفرد الوحيدة فلا يمكن لأي شيء أن يكون ثابتاً وبالتالي لاوجود لأي قانون أساسي (روح الشرائع، الكتاب الثاني، الفصل الرابع). كل شيء موجود هنا في هذه الأسطر الأربعة. فالقانون الأساسي هو إذاً ثبات واستقرار النظام. فليكن! نحن في مجال الحقوق. لكن هذا يعني «ايضاً» وجود أنظمة ذات امتيازات. ها نحن في المجال الإجتماعي. يستتبع من هذا الاستدلال أن هذه المراتب تشكّل واحداً متّحداً مع الثبات والاستقرار. أمّا سبب هذه الهوية الفريدة جداً فهو أن حاكمًا فرداً دون نبالة ولا مراتب لايمكن تصوره، «بل إنه سيكون طاغية». أمّا الأمور المتوقعة عن آلية السلطة (هذه القنوات) فهي تخدم قضية المراتب وتحارب قضية الطاغية الذي هو كل أمير يتخلى عن النبالة. لنخلص إذاً إلى ما يؤكد لنا «أن هذه القوانين الثابتة والمستقرّة ليست سوى ثبات واستقرار مواقع النبالة ورجال الدين».

بعد ان استعرضنا ذلك فإن الحجة القانونية تحرز التفوق. ويستمتع مونتسكيو بلذة وصف «الدينامية» الخاصة بهذا النظام المكّون من الهيئات الوسيطة، «كما لو أن الأمر كان يتعلق بشكل بحت بالتوزيع السياسي للسلطة».

من المميّز جداً أن تكون الاستعارة التي تغشى الحكم الاستبدادي قد استُعيرت من الأجسام المصطدمة، وتلك التي تغشى الحكم الفردي عن المنبع المنتشر. فالماء السائل من نبع مرتفع يمر عبر قنوات تخفّف وتوجّه مجراه ـ ويصل إلى عمق أراضٍ تدين بفضله بخضرتها. إن صورة اصطدام الكرات تتطلب المباشرية في «المكان والزمان» و«القوة»بأكملها تنتقل عبر الصدمة. وبهذه الطريقة، في الحكم الاستبدادي، فإن السلطة تُمارَس أو تُعطى وبالعكس فإن صورة النبع الذي يروي تتطّلب «مكاناً» و«زماناً». وبما أن سباقه هو مجراه بالذات فلابدّ من الوقت كي يسيل الماء. ذلك أنه لاينضب كله: إن نبعاً لاينضب كخزان، إذ يحتوي دائمًا أكثر مما يعطي. وبعكس الكرة التي يمكن أن تتدحرج عكس الجهة التي اصطدمت بها، وفي الوقت الذي تفصلها صدمتها السريعة بشكل حاسم فإن الماء الجاري لاينقطع عن جريان. فمن النبع حتى الأرض الأكثر بعداً نجد نفس الماء دون انقطاع.

إن سلطة الأمير تماثلها. انه لايتخلّ عنها أبداً، كما يفعل المستبد، بكاملها بين يدي طرفٍ ثالث. مهما تكن السلطة التي يعطيها للوزراء والحكام وكبار ضباط الجيش فهو يحتفظ دائمًا بسلطة أكبر. والعالم الذي يمارس فيه هذه السلطة واتساعه، هذه «القنوات» التي يتوجّب عليه إمرار السلطة عبرها، تفرض عليه تباطؤاً ضرورياً هو فترة حكمه بالذات. إن طبيعة الحكومة الملكية بالفعل تفترض مكاناً وزماناً واقعيين. المكان: الذي لايشغله المليك وحده، حيث يصادف فيه بنية اجتماعية شاسعة لأنها متنوعة، مكوّنة من مراتب ودول لكل منها «مكانها» الخاص. إن المكان الذي هو معيار امتداد السلطة الملكية هو بهذه الطريقة حدود نفوذه. المكان هو حاجز أو عائق. فالسهل

اللامتناهي للاستبداد سيكون أفقاً ضيقاً أمام المستبد، بالضبط لأنه لا يقدّم هذه «الأعراض» التي هي اللامساواة الناشئة والقائمة بين الناس: ان للسهل مستوى موحّداً تقريباً. إن هذه الحواجز بالـذات: النبالـة ورجـال الدين، هي التي تضفي على المكان عمقه السياسي تماماً كما يضفي السياج وأبراج الأجراس عمق الرؤيـة عليه. و«زمن السلطة الملكية ليس إلّا هذا الحيز» المجرب. إن الملك كانسان متمتع بالسلطة العليا مرهون بالتسرع حيث يبدو له كل شيء بقرار. سيتعلّم «بطء» هذا العالم الذي يحكمه بالذات من هذه المراتب المتميزة ومن هذه الهيئة المصممة في أحسن الملكيات على تعليمه إيّاه: «مستودع القوانين». هذا البطء سيكون كالتربية الاجبارية لعقل المليك السياسي بالمسافة الواقعية والمليئة التي تفصله عن رعاياه. سيحصل على العقل منه. هذا الأمير، الذي ليس ملاكاً بالتأكيد، سيصبح متعقّلاً بضرورة سلطته بالـذات: فمكانها وزمانها سيصبحان العقل العملي لملك مجبر على اكتساب الحكمة بالتجربة إذا لم يكن حكيًما بالولادة. وكما في الديموقراطية فإن الأعيان بموقعهم وثروتهم يشغلون موقع العقل بالنسبة للشعب، وكذلك فإن حاجز النبـالة يشغل موقع الحكمة بالنسبة للملك.

لكن بين الديموقراطية والحكم الفردي فارق أساسي. ذلك أنه لابدّ في الديموقراطية من كون الفضيلة والعقل موجودين «في مكان ما» وأن «يكون هناك رجال عقلاء بذاتهم، إذْ لا يمتلكون الأمل في أن يكونوه رغمًا عنهم. لايمكن لهؤلاء الأعيان إلّا أن يكونوا فاضلين في الجمهورية إذا ما أردنا لها ان تكون ديموقراطية. فمصير العقل موكول بالناس أنفسهم حتى وإن لم نسبغه سوى على بعض المختارين. لكن الأمر في الحكم الفردي مختلف تماماً. إن هذه النبالة التي تشغل مكان الحكمة بالنسبة للملك، ليست مضطرة للحكمة هي بالذات. إن من طبيعتها على العكس من ذلك ألّا تكون عاقلة. إنها غير قادرة على التفكير ويبلغ عجزها هذا درجة يلزمها معها البحث لدى القضاة عن ذكرى القوانين التي لاتريد فقدانها! ما هو مصدر العقل لدى الحكم الفردي حيث ليس هناك من عاقل واحد؟ النبالة، التي لاتمتلكه لكنها

«تنتجه» دون رغبتها أو معرفتها، دون ان يكون لها أي فضل في ذلك. كل شيء يجري إذاً كما لو أن الملكية كانت تنتج العقل السياسي كأنه حصيلة اختلال عقلها الخاص. هذا العقل الذي لايرد في أي حقل، موجود مع ذلك في الكلّ. إنه دون شك القانون الأكثر عمقاً للملكية في إنتاج نهايتها بهذه الطريقة رغمًا عنها. فإذا أردنا اتمام قوانينها الأساسية بقانون أخير هو الأول في الحقيقة لابدّ من القول أن القانون الأصلي للملكية هو «حيلة العقل هذه».

إنها هي التي تصنع ماهية «الشرف» كله، مبدأ الملكية. تأخذ حقيقة الشرف اعتبارها بالفعل بكونه «مزيّفاً». يقول مونتسكيو: إنه مزيّف فلسفياً، (روح الشرائع، الكتاب الثالث، الفصل السابع). يجب أن نفهم هذا التزييف باتجاهين. الاتجاه الأول يريد ألاّ يكون للشرف أيّة علاقة بالحقيقة. والإتجاه الثاني ان هذا التزييف ينتج رغمًا عنه حقيقة ما.

لا علاقة للشرف بالحقيقة، ولا بالأخلاق. ها نحن أمام كل ما يصنم جميع مظاهر الشرف بالذات حيث ان الشرف يعني الصراحة والطاعة والأدب والكرم. الصراحة؟ يريد الشرف «الحقيقة في الخطابات discours. لكن هل ذلك محبة بها؟ ـ اطلاقاً» (روح الشرائع، الكتاب الرابع، الفصل الثاني). هذه المحبة لـ«الحقيقة والبساطة» توجد لدى الشعب الذي لايشارك اطلاقاً وأبداً في الشرف والذي لايبدو راغباً بالحقيقة إلاّ لأن الرجل المعتاد على قولها يبدو جسوراً وحرّاً. الطاعة؟ ان الشرف لايوافق عليها لذاتها بل خدمة له، لا من أجل طيب أو فضيلة الخضوع، بل لتدفق العظمة عليه لدى اختياره الخضوع. والبرهان على ذلك هو ان هذا الشرف مهما بلغ خضوعه يخضع لسلطانه ألقاب المراتب التي يتلقّاها: رافضاً الطاعة لمن يرى فيهم تلويثاً للشرف أو لمن يدنّسون قوانينه واعتباراته. الأدب والكرم، وعفة النفس؟ إنها واجبات مفروضة على جميع الناس تجاه بعضهم إذا كان لابدّ لهم من العيش سويّة بسلام. لكن في الشرف «لايأخذ الأدب عادة اصله من ينبوع بمثل هذه النقاوة. انه يولد من الرغبة في التميّز. نحن مهذّبون نتيجة

الكبرياء: اننا نشعر بالزهو لتملّكنا نوعاً من حسن السلوك الذي يثبت أننا لسنا منحطّين، وأننا لم نخالط ذلك النوع من الناس الذي تخلّ عنه الجميع في جميع العصور» (روح الشرائع، الكتاب الرابع، الفصل الثاني). إن الكرم نفسه الذي يبدو كنتيجة لطيب السيرة ليس سوى البرهان على أن روحاً طيبة المحتد تطمح لأن تكون دون ان تحتاج لذلك، أرقى من ثروتها وأرفع شأناً من رتبتها بتناسيها اياها، كما لو أن بمقدورها انكار هذا الامتياز الذي لابدّ من امتلاكه للتمتع بلذة الانكار. إن كل مظاهر الفضيلة إذاً قد انقلبت. ذلك لأن الشرف لايخضع للفضيلة بأكثر مما يخضعها لنفسه. «إن هذا الشرف الغريب يجعل الفضائل كما يريدها ان تكون، إنه يضع من عنده قواعد لكل ما هو مفروض علينا، انه يوسّع او يحدّد واجباتنا على سجيته، سواء كان مصدرها الدين أو السياسة أو الأخلاق» (روح الشرائع، الكتاب الرابع، الفصل الثاني).

أيكون للشرف حينئذ علاقة ما بحقيقة أخرى خارجة كلياً عن نطاق النظرية والأخلاق بتحولها لعملية مدنّسة؟ يمكن اعتقاد ذلك بعد رؤ يتنا مونتسكيو باحثاً داخل القوانين البربرية التي كانت تخضع قرارات القضاة للتجربة عبر «المعركة» عن أصل الشرف في «نقطة الشرف». يذكّرنا ذلك بهوبز متمثلاً بصورة رائعة صورة مصير البشر خلال الصراع. ففي السباق اللامتناهي الذي يضع حياتنا كلها نجد انفسنا على مهبط انزلقنا منه جميعاً. فحتى الموت الذي يعني اعتزالنا السباق، نجد أنفسنا في الصراع محاولين بلا كلل تجاوز بعضنا بعضاً. الشرف هو «الالتفات لرؤ ية وجود أناس خلفنا». هذا هو شرف هوبز الذي يعبر في آن معاً عن الرغبة الانسانية في التغلّب على الانسان والاستحقاق الواقعي والواعي في تجاوز البشر. لكنه ليس شرف مونتسكيو. فالشرف لديه ليس دافع الشرط الانساني، هذا الشغف الشامل الذي يثير الصراع الشامل في سبيل الحظوة والتكريم، حيث سيرى هيجل فيه أصل السيد والعبد والوعي بالذات. فالأسياد والعبيد، عند مونتسكيو، قد احتلوا مواقعهم قبل الشرف، والانتصار الواقعي هو انتصاره

الساطع. لقد جرى السباق قبل أن تُعطى إشارة الانطلاق. ففي مجال الشرف، إذا كنا مانزال نريد الحديث عن السباق، يتمتع البعض حسب قول باسكال، بعشرين سنة من الأسبقية، والسباق كله يكمن بكيفية اجرائه. ذلك أن الشرف بالفعل، إذا كان يتطّلب «تكريماً وامتيازاً» فهو يفترض أولاً تكريس هذا الوجود واعطاء هذه الامتيازات ــ باختصار، يفترض دولة تسودها «الأفضليات والمراتب» (روح الشرائع، الكتاب الثالث، الفصل السابع). إن الشرف هو نقطة الشرف، لا لاستحقاق مكتسب في الصراع بل لتفوق حاصل بالولادة. والشرف عندئذٍ هو «شغف طبقة اجتماعية». إذا كان الحال كما بالنسبة للأب، بما أنه أنشأه في الأصل البعيد للقوانين البربرية حين انتصرت قبائل الفرنك على الغاليين، كالأب الذي يحتفظ بهذا الشغف ضمن القناعة بتفوقه الخاص، فهو بالأحرى «ابن النبالة» بما أنه لايمكن تصور هذا الشغف خارج وجود النبالة. ويكمن زيفه كله في اضفاء الظاهر الأخلاقي أو الاستحقاقي على أسباب تعود لتبجح طبقة ما.

لكن الشرف لايتميّز بالزيف فقط لاحتياله على الحقيقة. انه مزيف لأن هذا الزيف ينتج حقيقة. هذا الشغف الغريب بالفعل، والمنظّم لدرجة أن غراباته بالذات لها قوانينها و مجموعة كاملة من الشارات التي تبدو كأنها تقلب النظام الاجتماعي باحتقارها للنظام وللمجتمع فارضة هيمنتها على الدولة بأكملها، يخدم عقل هذه الدولة باختلال عقله بالذات. هذه «الفكرة المسبقة» مهما تكن غريبة عن الحقيقة، تصبّ مع ذلك لصالح الواقع السياسي. ذلك لأن الشرف الذي يتحايل على الحقيقة والأخلاق يسقط بالذات ضحية حيله الخاصة. انه يظن تجاهل كل واجب آخر غير الواجب الذي يقرّه تجاه ذاته: واجب التميّز وتحقيق استمرار عظمته الخاصة ومداراة صورة معينة للذات ترتقي فوق حياته وفوق الأوامر التي يتلقاها. وفي الحقيقة «يصدف، ان يتجه كل واحد نحو الصالح العام، معتقداً انه يتجه نحو مصالحه الخاصة» (روح الشرائع، الكتاب الثالث، الفصل السابع). وفي الحقيقة «إن هذا الشرف المزيف له فائدته للجمهور تماماً كفائدة الشرف الصحيح للأفراد

الخاصين الذين يحتمل امتلاكهم له». إن هذه الفضائـل الكاذبـة في أسبابها صحيحة في نتائجها: طاعة وصراحة، أدب وكرم. ماذا يهمّ الأمير إن حصل عليهـا من الأخلاق أو من الحقيقـة أو من التبجح والأفكار المسبقة؟ فالنتيجة واحدة دون الحاجة لهذا الجهد فوق الانساني المـطلوب من الفضيلة من أجل نفس القضيـة. الشرف هـو اقتصاد الفضيلة. انه يحل محلها ويعطي نفس النتائج بثمن أدنى.

لكنه يتمتّع باستحقاق آخر يخصّ بالضبط هذا الأمير الذي يعنى بـالحصيلة ويستفيد منهـا: لاشيء يفقده صـوابه رغم شهوة السلطة المطلقة. إن كونه فوق كل القوانين، لا القوانين الدينية والأخـلاقية فحسب بل السياسية أيضاً، يجعل من الشرف الصخرة التي تتحطّم عندها نزوات الملك. إذا كانت قوّة الشرف «محدودة بما يشكّل دافعاً لها» (روح الشرائع، الكتاب الثالث، الفصل العاشر) وإذا لم يخطر على بال الكبار أبداً سوى الشـــرف فـإن في هذا ما يكفيهم. ليس لديهم من طموح آخر في صدورهم سواء الفوز بالثروة أو السلطة، فإذا كـان الشرف هو عمى الكبار عن مصالح العالم الواقعية وإذا كان جنونه يحمي الأمير بهذه الطريقة من تمادي الكبار فإن هذا الجنون يحمي الأمير بهذه الطريقة مما يمكن ان يغويه كانسان. فهو لن يتمكن أبداً من الأمل بدخول هؤلاء الكبار ضمن خططه لأسباب أخرى غير أسبابهم، لدوافع مجهولة من قبل هذا الشرف الغريب. يمكنه الادّعاء بـالحصول عـلى خدمتهم كاملة لكن ليس نفوسهم كلها إطلاقاً. وإذا أراد تجاوز حدود العقل والارتماء في مشاريع تحرج السلطة الشرعية فسيلجمه عن ذلك شرف النبلاء الذي سيعارض أوامر الأمير بقوانينه ويجعلها تتمرد. على هذا النحو يسود العقل في الدولة كعجز جنونـين والحقيقة كتـزييفين متعارضين. سنحكم عبر هذه الملامح فيما إذا كان الشرف لايلعب دوره في هذه الحكومة بكونه «المبدأ» للدور الذي تلعبه النبـالة و«الهيئـات الوسيطة» فيها بكونها «طبيعة». وإذا الشرف، الذي لايمكن ان يصبح شغفاً عاماً كما يتوجّب على الفضيلة أن تكونه في الجمهورية، لم يكن شغفاً «للدولة»، فهو يمكن ان يسبّب «العدوى» كما هو الحال في بعض

الأمثلة، لكن لايمكن اقتسامه. يمكن ان نقرأ بشكل خفي في فصل حول العقوبات القضائية جملة صغيرة تقول «لايجوز السيء الشرف اطلاقاً» (روح الشرائع، الكتاب السادس، الفصل العاشر) وهذا ما يجعله يستحق الألم جسدياً لجرائمه. أمّا بالنسبة للكبير، فإننا ننكّل بشرفه الذي هو روحه. فالخجل عنده يحلّ محل دولاب التعذيب.

هذا هو حكم الفرد. أمير محمي من تجاوزاته بواسطة مراتب متميّزة. ومراتب محمية من الأمير بشرفها. أمير محمي من الشعب وشعب محمي من الأمير بواسطة هذه المراتب نفسها. كل شيء يتعلق بالنبالة. سلطة ملجومة بماهيتها الخالصة، أو بمزاياها أقلّ مما هي ملجومة بالشروط الاجتماعية الثابتة والمستتبة حيث تمارس هذه السلطة نفوذها والتي تعطيها هذا البطء وهذا المزاج اللذين يشكّلان عقلها كله بوصف هذه الشروط «حاجزاً ووسيلة». حيث كل واحد يشدّ الحبل نحوه وفي رأسه مطلقه الخاص، حيث ينتج التوازن رغمًا عن الجميع من هذه التجاوزات المتعارضة نفسها. يمكن القول تماماً عن عقل الملكية بأنه تعارض أضراب الجنون بعضها بعضاً. وبما انه من الواقع ان هذه المرتبة تتمتع بتفضيل مونتسكيو فإن بنيتها يمكن ان تلقي الضوء على بعض خياراته، وبشكل أخص هذه الفكرة التي يكوّنها عن البشر والعقل، والحال انه إذا وجد لديه حماس حقيقي للعقل الذكي فهو يبتعد تماماً عن العقل المثالي. يقول مونتسكيو أحياناً ان المعقول ليس العقل كله. وأن جودة العمل لاتعني عمل الجيد. فإذا كان يرفع فضيلة الجمهورية عالياً فذلك لأنه يعتقد أنها أكثر أو أقل ملائكية وبعيدة عن المتناول الانساني وإذا كان يفضّل عليها مزاج الملكية والشرف فذلك لأن الشرف، في انعطافه، هو الطريق القصير للفضيلة، بالتأكيد، لكن بالأخص لأن هذا الطريق يمرّ عبر عواطف أو أهواء تولد بالطبيعة من شرط أو ظرف وليس نتيجة ممارسة طقوس ايمان جديد. هذا العقل الذي يحلم بجعله يسود في الدولة هو بالأحرى العقل الذي يعمل خفية عن البشر ويتلاعب بهم أكثر من العقل الحيّ في وعيهم والذي يحيون به. إننا نرى كيف ان الملكية تدخل بشكل طبيعي في هذا القانون التاريخي الكبير المكتشف من

قبل وهو أن وعي الناس لايصنع التاريخ لكننا نرى أيضا كيف تخدم فكرة بمثل هذه العمومية قضية بمثل هذه الخصوصية. والحال إنه ليس سراً القول أن مونتسكيو قد عرف كيف يختار بين ضروب اللاوعي السياسي أفضلها: ألا وهو الملكية.

٣ ـ الاستبدادية

ضمن نسق تحديدات مونتسكيو فإن الاستبدادية هي آخر أنواع الحكم. أودّ اظهار كونه الأول في تفكيره. لانتيجة تفضيله الذي يتجه صوب الملكية بداهة، لكن، وهذا نفس الشيء، نتيجة نفوره. وأن هدفه هو تزويد الملكية بحجج جديدة، ليس فقط لتكون مختارة ومصطفاة بل كذلك لتستتب على أسسها الحقيقية وذلك عن طريق معارضتها بمشهد سقوطها وكل ما يصيبها بالذعر.

ما هو الحكم الاستبدادي؟ إنه حكم مستتب، بخلاف الجمهورية وبشكل مماثل للملكية. إنه حكم الأتراك وحكم الفرس واليابان والصين وغالبية بلدان آسيا. حكم بلدان شاسعة في ظل مناخ قاتل. إن موقع الأنظمة الاستبدادية يشير منذ الآن إلى انها تتجاوز حدود الاعتدال. إنه حكم الأراضي القصيّة والإمتدادات القصوى تحت السماء اللاهبة. إنه الحكم الحدّي وحدود الحكم. إننا نستشعر بسرعة أن مثال البلدان الحقيقية لم يخدم مونتسكيو إلاّ كمبرر. يبدو أن بعض المستمعين الأتراك خلال مؤتمر عام ١٩٤٨ قد أعربوا عن «احتجاجات شديدة ومبرّرة» بعد ان استمعوا لذكر الصيغة الشهيرة التي تجعل من حكم الاتراك حكمًا استبدادياً[١٩]. إن السيد بريلو هو الذي يروي هذا الحادث بدقة. لكن لاضرورة لكون المرء تركياً كي يشك بالنزعة الغرائبية السياسية لرجل لم يتجاوز البندقية ولاحدود النمسا ولم يعرف الشرق إلاّ عبر روايات عرف كيف يختار ما يصلح له من بينها. منذ عام ١٧٧٨، وفي

---

(١٩) م. بريلو، مونتسكيو وأشكال الحكم، جمع «سيري»: في الذكرى المئوية الثانية لـ «روح الشرائع». ص ١٢٧.

عمل رائع مكرّس لـ «التشريع الشرقي» جابه أنكتيل دوبرون خرافة مونتسكيو الشرقية بالشرق الواقعي. لكن رغم إدانة السراب الجغرافي للاستبدادية تبقى «فكرة عن الاستبداد» لم يدحضها أيّ احتجاج تركي أبداً. إذا كان «الفارسي» غير موجود، فمن أين طرأت «فكرته» على خاطر نبيل فرنسي مولود في ظل لويس الرابع عشر؟

إن الاستبدادية هي «فكرة» سياسية تماماً، فكرة الشرّ المطلق، فكرة حدود السياسي نفسها من حيث هو سياسي.

لايكفي بالفعل تعريف الاستبدادية كحكم «يسيرّ فيه فرد أوحد بلا قوانين ولا قواعد»، كل شيء بارادته ونزواته. ويبقى هذا التعريف سطحياً طالما لم نتمثّل الحياة «الملموسة» لمثل هذا النظام. كيف يمكن بالفعل «لرجل واحد» واقعياً أن يجرّ بنزواته امبراطورية الأراضي الشاسعة والشعوب الخاضعة لسلطانه؟ هذا الابهام هو ما يتوجّب ايضاحه في سبيل اكتشاف معنى هذه الفكرة.

إن أحد أول ملامح الاستبدادية هو كونها نظاماً سياسياً ليس له، إذا جاز التعبير، «أيّة بنية» لاسياسية حقوقية ولا اجتماعية. يكرر مونتسكيو في العديد من المناسبات أن الاستبدادية «ليس لها قوانين»، ويجب أن نفهم من ذلك أولاً أنه ليس لها «قوانين أساسية». إنني أعرف تماماً ايراد مونتسكيو لواحد منها مفاده أن الطاغية يوكل سلطته كلها للوزير الأكبر (روح الشرائع، الكتاب الثاني، الفصل الخامس) لكنه لايتمتّع من القانون «السياسي» سوى بالمظهر. إنه في الحقيقة مجرد قانون مزاجي، قانون بسيكولوجي يفضح حماقة الطاغية والمفاجأة الإلهية التي تجعله يكتشف من أعماق كسله، مثل «البابا» المذكور من قبل مونتسكيو والذي يتخلّ عن حكم «دوله» لابن أخيه (روح الشرائع، الكتاب الثاني، الفصل الخامس)، أن حكم الناس هو فن طفولي: يكفي دفع انسان ثالث لحكمهم! إن هذا القانون الكاذب الذي يحوّل الهوى دون مسوّغ قانوني إلى سياسة، يشير في ادّعائه إلى أن «السياسة في الاستبدادية لايمكن ان تتحدّد كلها إلاّ في الهوى». ليس لدينا حتى الآن

أيّة بنية. إنني أعرف جيداً مع ذلك وجود بديل عن القانون الأساسي في الاستبدادية: هو الدين. إنه بالفعل السلطة الوحيدة التي تقف فوق السلطة وتستطيع في بعض الظروف تعديل المبالغة في وحشية الأمير وخوف الرعايا. لكن جوهره هو أيضاً عاطفي لأن الدين في الإستبدادية هو بحدّ ذاته استبدادي: «إنه خوف مضاف إلى الخوف» (روح الشرائع، الكتاب الخامس، الفصل الرابع عشر).

إذاً، لا في حكم الوزير الأكبر ولا في الدين، لاشيء يشبه نظام شروط سياسية وقانونية متعالية على الأهواء والانفعالات الانسانية. وبالواقع أن الاستبدادية لاتعرف من قوانين وراثية ــ لاشيء يعين طاغية الغد لرعايا البارحة. ولاحتى القرار التعسفي والجزافي للطاغية الذي يمكن ان تحيله ثورة القصر، أو تآمر السراي أو انتفاضة الشعب إلى هباء. إنها لاتعرف كذلك من قوانين «سياسية» غير تلك التي توجّه انتقال السلطة الغريب هذا والمطلق دائمًا والذي يمتدّ من الأمير إلى آخر زعيم عائلة مروراً بالوزير الأول والحكّام والباشوات مردّدةً بلا انقطاع من أول المملكة لآخرها منطق الهوى: كسل من ناحية ولذة السيطرة من ناحية أخرى. إنها لاتعرف أيضاً أيّة قوانين «قضائية». ليس للقاضي من مرجع سوى مزاجه وطريقة للحكم سوى نفاذ صبره. فما يكاد يصيخ السمع للأطراف المتقاضية حتى يحسم وعلى الفور يوزّع ضربات العصا أو يجعل الرؤوس تطير. وأخيراً فإن هذا النظام لايهتم حتى بذلك الحدّ الأدنى من التدبير الذي يمكن له تنظيم المبادلات والتجارة. إن «مجتمع الحاجات» لاتسيّره حتى تلك القوانين اللاواعية التي تصنع السوق والنظام الاقتصادي المتعالي على حياة الناس العملية: لا، إن منطق الاقتصاد يصنع اقتصاد المنطق، إنه يقتصر على أهواء الناس البحتة. ان التاجر بالذات يعيش «كل يوم بيومه» خشية أن يخسر في الغد ما جمعه من فائض في نفس اليوم بطريقة مشابهة للمتوحّش الأمريكي المذكور من قبل روسو والذي يبيع عند الصباح السرير الذي يستيقظ منه لأنه يفكّر أن الليل لن يحلّ في تلك الليلة... ان الاستبدادية بلا تعالٍ سياسي أو حقوقي وبالتالي دون ماضٍ أو مستقبل هي نظام اللحظة.

إن هذه اللحظية إنْ جاز التعبير، تجد الأمان لنفسها باختفاء كل «بنية اجتماعية». ويتمتّع القضاة في الديموقراطية بنظام محدّد، والمُلْكية وحتى الثروة النسبية يحميها القانون. أمّا في الملكية فإن النبالة ورجال الدين يحميهما الإعتراف بامتيازاتهما. أمّا في الاستبدادية فلا شيء يميّز البشر والرجال: إنه حكم «المساواة المطلقة» التي تسقط كل الرعايا ضمن نفس «التجانس» (روح الشرائع، الكتاب الخامس، الفصل الرابع عشر). يقول مونتسكيو: يتمتّع جميع الناس هنا بالمساواة، لا لأنهم كل شيء كما هو الحال في الديمقراطية بل «لأنهم لاشيء» (روح الشرائع، الكتاب السادس، الفصل الثاني). إنه ازالة المراتب بواسطة التسوية العامة. لا من نظام وراثي ولا من نبالة: لايحتاج هذا النظام الدموي لكبار بالدم. ولا يحتاج كذلك لكبار بالثروة: لايمكن للطاغية احتمال استمرار «عائلات» تغتني مع الزمن وترتفع مع تتالي الأجيال وجهودها في مجتمع الرجال. أكثر من ذلك فهو لايستطيع التسامح مع أي تعاظم لأي مؤسسة يوكلها هو نفسه لبعض أتباعه. ففي النهاية لابدّ من وزير ومن حكام وباشوات وقضاة! لكن هذه العظمة ليست إلّا طارئة ومستعادة بمجرد التخليّ عنها، كأنها متلاشية. إنها معدومة منذ حصولها. فإذا ما أمسك أي مندوب بهذه الطريقة بسلطة الطاغية كلها فهو يعيش في حالة من الاقالة او الاغتيال المؤجّلين: هذه هي جريمته كلها وهذا هو أمنه كله. يقول مونتسكيو يمكن أن نصنع من محتال أميراً تماماً مثلما يمكن أن نصنع من أمير محتالاً (روح الشرائع، الكتاب الخامس، الفصل التاسع عشر). إن التمايزات الاجتماعية التي تطفو من هذه الصحراء المتساوية ليست سوى مظهر لانعدام التمايز الشامل. حتى هذه الهيئة الضرورية جداً للأمن أو للإرهاب، هذه الهيئة التي هي الجيش لاتجد لها مكاناً في هذا النظام: إنها تشكّل هيئة شديدة الاستقرار وشديدة الخطر على انعدام الثبات العام. لابدّ على الأكثر من حرس من الانكشارية المرتبطين بشخص الأمير والذين يطلقهم بسرعة البرق لطلب أحد الرؤوس قبل أن يخزنهم في ليل القصر. لاشيء يميّز البشر والرجال، لاشيء يشبه اطلاقاً أيّ من ملامح المراتبية أو النشاط الاجتماعيين أو تنظيم عالم اجتماعي حيث تتفتح مسبقاً طيلة وجود

الأجيال وتناميها طرق المستقبل ـ حيث يمكن للمرء الاطمئنان لكونه نبيلاً طيلة الحياة حين يكون نبيلاً بالولادة، وأن يصبح بورجوازياً خلال حياته حين يكون قد استحق ذلك بصناعته. ان الاستبدادية لاتعرف من «بنية اجتماعية» تماما كجهلها لكل بنية وتعالٍ سياسي وحقوقي.

يعطي هذا الموقف سحنة غريبة لحياة هذا النظام. إن هذا الحكم السائد فوق مساحات شاسعة يبدو محروماً من «الحيّز الاجتماعي». هذا النظام الذي اجتــاز آلاف السنيــن، على مثال الصين، يبدو مجرداً من كل «ديمومة». ان حيزه الاجتماعي وزمنه السياسي حياديان ومتجانسان. حيز معــدوم المكــان، زمــن بــلا ديمومة. يقول مونتسكيو إن الملوك يعرفون «الفوارق» الكائنة بين مقاطعاتهم ويحترمونها. أمّا المستبدّون فلا يجهلونها وحسب بل ويدمرونها أيضاً. إنهم لايسودون إلاّ على التجانس الفارغ، على الفراغ الذي هو انعدام الثقة بالغد والأراضي المهجورة، تجارة تلفظ أنفاسها منذ لحظة ولادتها: فوق «الصحارى». والاستبدادية تقيم الصحراء على حدودها بالذات بحرق الأراضي، حتى أراضيها نفسهـا، في سبيل الانعـزال عن العالم وحمـايـة نفسهـا من العـدوى والاجتياحات التي لايمكن لشيء آخر أن يحميها منها (روح الشرائع، الكتاب التاسع، الفصل الرابع والسادس). لاشيء يصمد في الفراغ: فإذا ما دخل الامبراطورية جيش أجنبي فلن يوقفه عن زحفه شيء، لا مكان ولا قوة، بما أنهما غير موجودين. لذا لابدّ من انهاكه قبل وصوله الحـدود بالـذات بوضـع صحراء أولى أمـامـه تجعله يتيـه. إن حيّـز الاستبـدادية ليس سـوى الفـراغ: فحيـن يعتقـد المستبـد أنـه يحكم امبراطورية فهو لايهيمن إلاّ على صحراء.

أمّا بالنسبة «لزمن» الاستبدادية فهو نقيض الإمتداد الـزمني أو الديمومة: إنه اللحظة. إن الاستبدادية لاتجهل فقط كـل المؤسسات والمراتب والعائلات التي «تدوم» فحسب بل إن أفعالها بالذات تنطلق «لحظياً» والشعب بأكمله يقلّد صورة المستبد. فالمستبد يقرّر في نفس اللحظة. بلا تفكير، دون مقارنة الأسباب ودون موازنة الحجج، دون «تدبير» ودون «إمهال» (روح الشرائع الكتاب الثالث، الفصل العاشر).

ذلك انه لابدّ من الوقت للتفكير ولابدّ من فكرة ما عن المستقبل. والحال أن المستبد لايمتلك أيّة فكرة عن المستقبل أكثر من البائع الذي يكسب ليأكل وهذا كل شيء. إن تفكيره كله يقتصر على القرار و«تكرّر» فرقة مستخدميه المؤقّتين حتى أعماق المقاطعات الأكثر بعداً نفس الحركة العمياء. حول أي شيء يمكنهم اتخاذ قرار بالأصل؟ إنهم كالقضاة الذين لايمتلكون أي مرجع قضائي. إنهم يجهلون دوافع الطاغية الذي لايمتلك منها أصلاً. يجب أن يقرّروا رغم ذلك! سيقرّرون إذاً: «مثله، فجأة» (روح الشرائع، الكتاب السادس، الفصل السادس عشر). بنفس الفجائية التي سيُقالون أو يذبحون بها. مشاركين حتى النهاية شرط معلمهم الذي لن يعلم بمستقبله إلاّ حين موته إنْ لم يكن قد مات فعلاً.

إن منطق المباشرية المجرد هذا الذي يجعلنا بشكل مدهش نتحسس بعض المقولات النقدية لهيجل، يمتلك مع ذلك حقيقة ومضموناً. لأن هذا النظام الذي يستمر في الحياة إذا جاز القول «تحت مستوى السياسي والاجتماعي» محصوراً في مستوى دون عموميتهما وثباتهما، يعيش على الأقل من الحياة الخفيضة لهذه الدرجة. هذه الحياة هي فقط حياة العاطفة «العفوية».

قد لانكون فكرنا جيداً أن ليس للأهواء العتيدة التي تشكّل «مبادىء» مختلف الحكومات نفس الماهية. فالشرف مثلاً ليس عاطفة بسيطة، أو بتعبير أفضل، ليس عاطفة «بسيكولوجية». فالشرف شديد النزوات كجميع الأهواء، لكن نزواته «تتمتّع بالتنظيم»: إنه يمتلك قوانينه ولوائحه. ليس من الضروري اطلاقاً الالحاح على مونتسكيو لجعله يقرّ أن جوهر الملكية هو عدم الطاعة بل العصيان «المنظّم». فالشرف هو إذاً عاطفة منعكسة ضمن انعدام قابلية المساومة لديه بالذات. ومهما يكنْ «بسيكولوجياً» ومهما يكنْ مباشراً، فإن الشرف هو عاطفة ينشئها المجتمع بقوة، عاطفة تتميّز بالتربية، وإذا ما جازفنا بالتعبير، عاطفة «ثقافية واجتماعية».

نفس الأمر ينطبق على الفضيلة في الجمهورية. إنها هي أيضاً

عاطفة غريبة، ليس بها من شيء مباشر، لكنها تكرّس في الإنسان رغباته الخاصة لتعطيه الخير العام كهدف. يمكن تعريف الفضيلة بأنها عاطفة الشيء العام. ويظهر مونتسكيو بمرح هؤلاء الرهبان الذين يحملون لعمومية سلكهم كل اتقاد عواطفهم الخاصة التي يقمعونها في داخلهم. إن للفضيلة إذن، كما للشرف، لوائحها وقوانينها. وبالأحرى إن لها «قانونها»، قانون فريد: هو محبة الوطن. لهذه العاطفة الشاملة لابدّ من مدرسة شاملة: مدرسة الحياة كلها. إن مونتسكيو يجيب على المسألة السقراطية القديمة: فيما إذا كان يمكن تعليم الفضيلة، فإنه يجب تعليمها وأن قدر الفضيلة كله هو بالضبط في تعليمها.

إن العاطفة أو الانفعال الذي يساند الاستبدادية لايعرف هذا الواجب. ولايحتاج الخوف[٢٠]، بما انه يجب تسميته باسمه، للتعليم الذي «ينعدم بطريقة ما في الاستبدادية» (روح الشرائع، الكتاب الرابع، الفصل الثالث). إنه ليس عاطفة مركّبة أو مُعَلَّمة ولاعاطفة اجتماعية. انه لايعرف لوائح ولا قوانين. إنه عاطفة دون منصب تطمح إليه ولا ألقاب تخلّفها وراءها: عاطفة في حالة وليدة لن يثنيها شيء أبداً عن الولادة. عاطفة اللحظة التي لاتفتأ عن تكرار ذاتها. إنها من بين العواطف «السياسية» العاطفة الوحيدة اللاسياسية بل «البسيكولوجية» لأنها عفوية. مع ذلك فهي العاطفة التي تصنع حياة هذا النظام الغريب.

إذا كان الطاغية يتخلى نتيجة الكسل والملل عن ممارسة الحكم فذلك لأنه يرفض أن يصبح رجل سياسة. ذلك لأنه لايريد الادّعاء لهذه الدرجة من اللاشخصية المعتدلة التي تصنع رجال الدولة. وبحركة مزاجية أو من الملل الخاص الذي يغطيه بأبهة رسمية ينزع عن نفسه الشخصية العامة ويوكلها لطرف ثالث، كما يخلع ملك معطفه ويعطيه لأحد الخدم، كي يتفرّغ لملذات الأهواء الخاصة. ويغدو المستبد مجرد شهوات. ومن هنا منشأ الحريم. إن تخلي المستبد هذا هو الصورة العامة

(٢٠) من المميّز جداً احتفاظ مونتسكيو بالخوف، الذي يكتشفه هوبز، منظّر السلطة المطلقة، في قلب كل المجتمعات، للاستبدادية وحدها.

لهذا النظام الذي يتخلى عن مرتبة السياسي للاستسلام لقدر الأهواء وحدها. فمن غير المدهش حينئذ رؤ ية التكرار اللانهائي لنفس الدوافع لدى جميع الرجال الذين يشكلون الامبراطورية. إن آخر الرعايا هو مستبد على الأقل لنسائه، لكنه سجينهن: سجين أهوائه. وحين يخرج من بيته فإن شهواته أيضاً هي التي تحرّكه. وبهذه الطريقة نعلم ان آخر شهوة متبقية في الاستبدادية هي شهوة «متع الحياة»[٢١]. لكنها ليست شهوة مستمرة حيث لايتوفر لها الوقت لتكوين مستقبل لها. إن أهواء الاستبدادية تنقلب في بعضها بعضاً. يمكن القول أن دافع الاستبدادية هو الشهوة، تماماً كالخوف. لأنهما بالنسبة لذاتهما ظهر مجنهما الخاص، دون مستقبل، كرجلين موثقين ظهراً لظهر دون حيز مشدودين لنقطة سلاسلهما. وهذا النمط من الهوى هو الذي يعطي الاستبدادية طابعها. إن غياب الاستمرارية هذا والحركات المفاجئة العديمة التراجع هي بالضبط صفات هذه الأهواء اللحظية والفورية التي تسقط على ذاتها كالحجارة التي يرميها الأولاد باتجاه السماء. فإذا كان صحيحاً، كما يقول ماركس في إحدى صور شبابه، إن السياسة هي سماء الرجال الخاصين، يمكننا القول عن الاستبدادية بأنها عالم دون سماء.

من الواضح جداً أن مونتسكيو أراد بهذا التشبيه للاستبدادية تمثيل شكل آخر غير دولة الأنظمة الشرقية وهو: «تخلي السياسي نفسه». إن هذا التقييم يفسّر تناقضه. نحن دائماً بالفعل على حدود اعتبار الاستبدادية كنظام «غير موجود» يشكّل الغاية والمخاطرة للأنظمة الأخرى المتفسّخة، ومع ذلك، فهو كنظام «موجود»، يمكنه «التفسخ» رغم كونه متفسّخاً بالجوهر، فهو لايسقط أبداً إلّا بالتفسّخ ذاته. إنه دون شك مصير كل تطّرف مرفوض: ومن المناسب تمثيله على أنه واقعي في سبيل ايحاء التقزّز منه. لابدّ من صور الشيطان لتغذية الفضيلة. لكن من المهم أيضاً اضفاء كل ملامح المستحيل والعدم على هذا الحدّ الأقصى

(٢١) روح الشرائع، الكتاب الخامس، الفصل السابع عشر والثامن عشر، الكتاب السابع، الفصل الرابع. الرجوع إلى الكتاب التاسع، الفصل السادس: «إن الاستبدادية هي حكم «المصالح الخاصة».

واظهاره على غير ما يدّعيه وتدمير مظهر الخيرات فيه، هذه الخيرات التي يتوجّب علينا فقدانها فيها إذا سقطنا فيها ذات يوم. لهذا السبب فإن صورة الاستبدادية تجد لنفسها التبرير من مثال أنظمة الشرق في الوقت الذي تفرض ذاتها فيه وتنقض ذاتها فيه «كفكرة». لنترك الاتراك والصينيين إذاً بسلام لنثبّت الصورة الايجابية التي يشكّل هذا الخطر فزّاعتها.

إن لدينا ما يكفي من النصوص الجازمة جداً لمونتسكيو ومعاصريه لنقول أن الاستبدادية ليست وهماً جغرافياً إلّا لأنها تلميح تاريخي. إن مونتسكيو يتعرّض لـ«الملكية المطلقة»، إنْ لم يكن للملكية المطلقة بشخصها فعلى الأقل للاغراءات التي تحوم حولها[٢٢]. نحن نعلم أن مونتسكيو كان ينتمي بقناعاته لذلك الحزب المعارض اليميني ذي الظرف الاقطاعي الذي لم يكن ليقبل بالانحطاط السياسي لطبقته وكان يناهض الأشكال السياسية الجديدة المستتبة اعتباراً من القرن الرابع عشر لأنها حلّت محلّ الأشكال القديمة. كان فينلون وبولانفيلييه وسان سيمون ينتمون لهذا الحزب الذي وضع كل آماله حتى موته في الدوق دي بورغون الذي جعل مونتسكيو منه بطلاً[٢٣]. نحن مدينون لهذا الحزب بالاحتجاجات الأكثر شهرة ضد تجاوزات عهد لويس الرابع عشر.

(٢٢) الرجوع إلى الرسالة الفارسية السابعة والثلاثين. صورة لويس الرابع عشر. أوزبيك: «بين جميع حكومات العالم فإن الحكم التركي أو حكم سلطاننا السامي يثير اعجابه أشدّ العجب ذلك لأنه يأخذ الوحي من السياسة الشرقية.»

(٢٣) «إن وفاة الدوق الأكبر الأخير كان جرحاً قاتلاً للمملكة... بالرغم من أننا لم نعرف جيداً مختلف خطط حكومته فمن المؤكد مع ذلك أنه كان يمتلك أعظم الأفكار في العالم. من المؤكّد أنه لم يكره في العالم شيئاً أكثر من الاستبدادية. كان يريد جعل مختلف مقاطعات المملكة دولاً مثل بريتانيا ولانغدوك. كان يريد انشاء هيئات استشارية وتحويل أمناء الدولة إلى أمناء لهذه المستشاريات. كان يريد تحديد أعباء القضاة إلى الحدّ الضروري. وكان يريد أن يكون للملك نوعاً من اللائحة المدنية، على مثال انكلترا، للقيام بواجب بيته وحاشيته وفرض الضريبة على هذه اللائحة المدنية في زمن الحرب تماماً كغيرها من الإعتمادات إذ كان يقول أنه ليس من العدل أن يعاني جميع الرعايا من الحرب ويبقى الأمير بعيداً عنها. كان يريد أن يكون لحاشيته تقاليدها» (سبيسيلاج، ص ٧٦٧. وردت في باريير، مونتسكيو، ص ٣٩٢).

حيث يشكّل بؤس الفلاحين وفظاعات الحرب واستغلال السلطة من قبل الوزراء ومندوبي الملك ومؤامرات ودسائس الحاشية موضوع اداناته. تعطي كل هذه النصوص الشهيرة لمعارضتها رنيناً ليبرالياً «وأخشى من ذكرها غالباً في كتب المنتخبات عن «الحرية» الى جانب أعمال مونتسكيو، دون خلوّ ذلك من مسحة عقلانية بأساس قوي ولأن هذه المعارضة قد شاركت بشكل خاص في النضال ضد السلطة الاقطاعية فعلاً رغم تجسّدها في الملكيـة المطلقة. لكن الأحاديث التي ألهمتها كان لها نفس الصلة بالحرية تقريباً التي كانت لنداءات المتشددين ضد المجتمع الرأسمالي في ظلّ «الترميم» وللملكية تموز بالاشتراكية. يدافع مونتسكيو بادانته «الاستبدادية» ضد سياسة الحكم المطلق عن «الحرية» عموماً وكذلك عن الحريات الخاصة للطبقة الاقطاعية وأمنها الشخصي وعن شروط استمرارها وعن ادّعائها في استعادة المكان الذي حرمها التاريخ منه ضمن أجهزة السلطة الجديدة.

إن الاستبدادية هي كاريكاتير بلا شك. لكن هدفها هو الارهاب والبناء من خلال اثارة الاشمئزاز بالذات. إنه نظام يحكم فيه فرد أوحد في قصر لايبرحه مستسلمًا لشهوات النساء ومؤامرات أفراد الحاشية. إنه كاريكاتير لفرساي والحاشية. كاريكاتير الوزير الذي[٢٤] لم يكن أيّ شيء يؤهله لهذا المنصب وعلى الأخص منشؤه، لولا حظوة الأمير. ولايمكن أن نتعرّف بين الحكّام الشديدي البأس والمنتقين من المقاطعات إلّا على القناع البشع للمندوبين المتمتعين بكامل نفوذ الملك في مقاطعاتهم. كيف لانتوجّس في نظام النزوات الكاريكاتير المدفوع لأقصاه بـ «الملذّات السبعة» وفي الطاغية الذي هو الدولة كلها وانْ لم يتفوّه بذلك، الصدى المشوه للأمير الذي يقولها وانْ لم يكنها كاملاً. لكننا نحكم على السبب من نتائجه. يكفي تمثّل وضع «الكبار» و«الشعب» في الاستبدادية على التوالي لنعلم مدى الأخطار التي يتوجّب عليه التحذير منها.

إن مفارقة الاستبدادية هي في التكالب على الكبار «بشدّة مهما

(٢٤) «إن أردأ مواطني فرنسا كانا ريشيليو ولوفوا» (أفكار).

كانت النتيجة المستخلصة» (كيف ننسى النبلاء الذين يمكن تنحيتهم بسهولة أكبر من الكبار)[٢٥] لدرجة أن الشعب يجد نفسه كأنه في منأى عن التكالب. ويجد المستبد نفسه مشغولاً جدّاً بالاطاحة بالكبار وتدمير أوتهديدظرفهم الناشيء لدرجة أن الشعب الذي لايعلم شيئاً عن ذلك يجد نفسه بمنأى عن هذا الصراع الناشب فوق رأسه. إن الاستبدادية بطريقة ما هي هؤلاء الكبار المشدوهين والشعب المشغول بأهوائه وأعماله. يقول مونتسكيو: إننا نشهد أحياناً تلك السيول المتضخمة بفعل العواصف التي تجتاح الجبال وتعصف بكل شيء في طريقها. وحولها السهول الخضراء والقطعان التي ترعى فيها. وبهذه الطريقة يدرك الشعب البائس نوعاً من السلام حيث يكنس فيه المستبد الكبار. إنني قانع تماماً ألّا يكون سوى «هدوءاً» يخيّم على المدن المحاصرة حيث يصححه مونتسكيو بهذه التعابير (روح الشرائع، الكتاب الخامس، الفصل الرابع عشر)، لكن من ذا لايفضّل هذا الهدوء على ذعر الكبار الذين يعيشون في «الشحوب» بانتظار تلقي الضربات إنْ لم يكن الموت؟ حين نلمح هذه المقاطع التي تبدو كأنها تفلت من مونتسكيو (روح الشرائع، الكتاب الثامن، الفصل ١٢، ١٥، ١٩، الكتاب الثالث الفصل ٩) نرى جيداً أن الشرود ليس له من نصيب فيها. فالأمر يتعلق تماماً بـ«تحذير» يحمل في الأصل معنى التنبيه. فالدرس واضح: يجب أن يخشى الكبار الاستبدادية كل الخشية، ابتداء من الذعر حتى الافناء. أمّا الشعب فيبقى بمأمن مهما بلغ من البؤس.

يبقى الشعب في مأمن. لكنه مأمن يحمل كل التهديد على طريقته الخاصة. فالاستبدادية تمثّل هذا الامتياز الآخر في كونها «نظام الثورات الشعبية»[٢٦]. إن أيّة حكومة أخرى لاتدع الشعب لأهوائه وحدها، والله أعلم إنْ كان الشعب خاضعاً لها! لهذه الأهواء الشعبية لابدّ من لجام التفكير: وفي الجمهورية يشكّل الأعيان المنتخبون هذا اللجام، أمّا

(٢٥) «وكما أن عدم ثبات الكبار هو من طبيعة الحكم الاستبدادي فإن أمنهم يدخل في طبيعة الملكية» (روح الشرائع، الكتاب السادس، الفصل الواحد والعشرون).

(٢٦) روح الشرائع، الكتاب الخامس، الفصل ١١، الرجوع إلى الكتاب السادس، الفصل الثاني: في الاستبدادية.

في الملكية فهي الهيئات الوسيطة التي نعثر عليها. لكن كيف السبيل في الاستبدادية، حيث يسود الهوى، لوضع غرائز الشعب في وثاق دون أي تنظيم شرعي أو اجتماعي يفرض ذلك عليه؟ حين تسود الأهواء فإن الشعب الذي هو عاطفة؛، ينتهي دائمًا بالانتصار. ولو ليوم واحد. لكن هذا اليوم يكفي لتدمير كل شيء. يكفي في كل الأحوال لإلقاء الطاغية أرضاً في معمعان الثورة. إننا نقرأ كل ذلك بشكل واضح جداً في الفصل الحادي عشر من الكتاب الخامس من «روح الشرائع»[٢٧].
ولايمكننا إلّا أن نرى فيه درساً آخر موجّهاً هذه المرة لا إلى «الكبار» بل إلى «الطغاة» ومنه إلى «الملوك المعاصرين الذين تغريهم الاستبدادية». يعني هذا الدرس الثاني بشكل واضح أن الاستبدادية هي الطريق الأكيد الذي يقود إلى الثورات الشعبية. «أيها الأمراء، ابتعدوا عن الاستبداد، إذا كنتم تريدون انقاذ عرشكم من عنف الشعب».

إن هذين الدرسين المتقاربين يعطيان «درساً ثالثاً»: إذا ما تكالب

---

(٢٧) روح الشرائع، الكتاب الخامس، الفصل ١١: «للحكم الملكي امتياز كبير على الحكم الاستبدادي. بما أن من طبيعته وجود عدة مراتب في ظل الأمير عائدة للدستور، فإن الدولة فيه أثبت والدستور أشدّ صلابة وشخص الذين يحكمون فيه أشدّ ثقة بالنفس. «يعتقد شيشرون أن اقامة محاكم روما كان خلاصاً للجمهورية. فهو يقول: «إن قوة الشعب حين يفتقد للزعماء رهيبة. فالزعيم يشعر أن القضية تسير فوقه، فيفكّر ملياً. لكن الشعب في هياجه لايدرك أبداً الخطر الذي يلقي بنفسه فيه» يمكننا تطبيق هذا التأمّل على إحدى الدول الاستبدادية التي هي شعب دون قضاء، وعلى إحدى الملكيات حيث للشعب بطريقة ما محاكمه وقضاءه «بالفعل نرى في كل مكان، في حركات الحكومة الاستبدادية، أن الشعب المنقاد بنفسه يحمل دوماً الأمور لأبعد مما تتحمله، وكل أنواع الفوضى التي يرتكبها هي في الحدّ الأقصى، في الوقت الذي تكون فيه الأمور في الملكيات محمولة نادراً باتجاه المبالغة. إن الزعماء يخافون على أنفسهم، إنهم يخافون من التخلي عنهم. إن القوى الوسيطة المرتبطة بهم لاتريد ان يتغلّب الشعب كثيراً... «لهذا السبب فإن تاريخنا كله مليء بالحروب الأهلية دون ثورات، أمّا تاريخ الدول الاستبدادية فهو مليء بالثورات دون حروب أهلية...
«... ان الملوك الذين يعيشون في ظل القوانين الأساسية لدولتهم هم... أكثر سعادة من الأمراء المستبدين الذين لايمتلكون شيئاً يمكن أن يروي غليل شعبهم ولاغليلهم.»

الأمير على «الكبار» فإن الكبار سيفقدون شرفهم أو حياتهم. لكن الأمير بعمله هذا يفتح الطريق أمام الشعب الذي سيرتدّ ضده حيث لاشيء يمكن أن ينقذه من ضربات الشعب: سيفقد فيه التاج والحياة. «فليفهم الأمير إذاً أنه بحاجة لحصن الكبار للدفاع عن تاجه وحياته من الشعب!» هذا هو أساس التحالف الجيد المبني على العقل تماماً وعلى تبادل المنفعة. ولايتبقّى عليه في النهاية سوى الاعتراف بالنبالة لتثبيت عرشه.

هذه هي الاستبدادية. «نظام قائم» بالتأكيد لكنها أيضاً وعلى الأخصّ «تهديد قائم» يحوم حول النظام الآخر في ذلك الزمان وهو الملكية. نظام قائم بالتأكيد لكن أيضاً وعلى الأخص درس في السياسة، تحذير واضح لملك تغريه السلطة المطلقة. إننا نرى تحت المظاهر المتفكّكة للتعداد الأوّلي أنه يخفي خياراً سرّياً. بالتأكيد هناك تماماً «ثلاث أنماط من الحكم. لكن إحداها، الجمهورية، لم تعد موجودة خارج ذاكرة التاريخ. تبقى الملكية والاستبدادية. لكن الاستبدادية ما هي سوى الملكية المستهترة والمشوّهة. تبقى إذاً الملكية وحدها، التي يجب الحفاظ عليها من أخطارها. هذا بالنسبة للأزمنة الحاضرة».

لكن قد يُقال: وما أمر«المستقبل»؟ وما العمل بهذا «الدستور الانكليزي» الذي يعتبره مونتسكيو كمثل أعلى في فصله السادس الشهير من الكتاب الحادي عشر؟ ألا يُعتبر نمطاً جديداً يقلب كل الدروس السابقة؟ أودّ اثبات أن لاصحة لشيء من ذلك وأن منطق نظرية الملكية والاستبدادية يصنع إن لم يكن كل المعنى فعلى الأقل أحد المعاني الهامة للنقاش الذائع الصيت عن «الفصل بين السلطات».

الفصل الخامس

أسطورة الفصل بين السلطات

إن هذا النص لشهير جداً. من ذا الذي لايعرف النظرية التي تـطالب بأن يجـري، في كل حكم، التمييـز بحزم بـين «التشريعي» و«التنفيذي» و«القضائي»؟ وأنْ يجـرى تأمـين «استقلال» كـل سلطة للحصـول من هـذا «الفصـل» عـلى محـاسن «الاعتـدال» و«الأمن» و«الحرية»؟ هذا هو بالفعل سر الكتاب الحادي عشر، الـذي وضع مونتسكيو مشروعه بعد الكتب العشرة الأوائل والذي ألهمته إيّاه مشاهدة انكلترا حيث اكتشف خلال اقامته فيها بين عامي **٢٩ ـ ٣٠** نظاماً جديداً بشكل جذري لايهدف سوى «للحرية». لولا الكتاب الحادي عشر لكـان مونتسكيو قدّم نظرية «كلاسيكية» تميز أشكالاً سياسية مختلفة واصفاً اقتصادها وحركيّتها الخاصة. وبعدها ألقى قناع المؤرخ اللامكترث، أو إذا اقتنعنا، قناع النبيل المؤيد كي يعطي كنموذج للجمهور شعباً يمتلك غرفتين ومجلساً للشعب وقضاة مُنتَخبين. ومن هنا كان بامكان مونتسكيو الوصول أخيراً، بالنسبة للبعض، إلى دائرة السياسي من حيث هو سياسي واظهار عبقريته في نظرية عن توازن السلطات المتوضعة بشكل جيد لدرجة تصبح معها

السلطة هي حدود السلطة نفسها، مقدماً الحل بهذه الطريقة مرة واحدة وإلى الأبد للمسألة السياسية المتعلقة بأكملها في «استعمال وإساءة استعمال» السلطة، وبالنسبة للآخرين المسائل السياسية المتعلقة بالمستقبل(٢٨)، التي هي مسائل تمسّ الملكية عموماً أقلّ مما تمسّ الحكومة التمثيلية والبرلمانية. وعندها يصبح تتالي الأزمنة كضريبة لهذا التفسير. ألم نرَ خلال قرن كامل مَنْ يبحث لدى مونتسكيو عن حجج هدم النظام الملكي وتبرير البرلمانات، وحتى استدعاء «المجالس العسكرية»؟ ألم يكرّس الدستور الأمريكي في نهاية القرن ودستور ١٧٩١ نفسه، دون الحديث عن دستوري ١٧٩٥ و١٨٤٨، في بنودهما وموادهما مبادىء فصل السلطات هذه التي أرادها مونتسكيو؟ أما تزال هاتان الموضوعتان: موضوعة ماهية السلطة وتوازن السلطات، موضوعات حديثة، مستعادة دائمًا ومثار نقاش دوماً بنفس الكلمات التي ثبّتها مونتسكيو؟

أودّ الوصول هنا بالتفكير الى ان الأمر يتعلق هنا لدرجة كبيرة بوهم تاريخي وتبيان أسبابه. ضمن هذه الروح أودّ أولاً قول ما يتوجّب عليّ قوله حول مقالات الحقوقي «شارل أيزنمان»(٢٩). أوَدّ هنا استعادة ما هو ماهوي قبل الاستمرار في الاستنتاجات.

إن أطروحة أيزنمان هي أن نظرية مونتسكيو وبشكل أخصّ الفصل الشهير حول الدستور الإنكليزي قد ولّدت «أسطورة» حقيقية: «أسطورة الفصل بين السلطات». ولقد وجدت مدرسة كاملة من الحقوقيين، وبشكل خاص في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من الذين اتخذوا، كتبرير عدداً من الصيغ المنعزلة لمونتسكيو ليعزوا له نموذجاً نظرياً «خيالياً بحتاً». إن المثل الأعلى السياسي عند مونتسكيو يتطابق وفق رأيهم مع نظام يتأمّن فيه بحزم هذا «الفصل بين السلطات». ووفق هذا الرأي يتوجّب وجود ثلاث سلطات: السلطة

(٢٨) بربلوت، الصفحات ١٢٣، ١٢٩ وما يليها.

(٢٩) راجع بشكل خاص، أيزنمان، روح الشرائع والفصل بين السلطات (مزج كاريه دي مالبيرغ، باريس ١٩٣٣) الصفحة ١٩٠ وما يليها فكر مونتسكيو الدستوري، منتخبات سيري صفحة ١٣٣ حتى ١٦٠.

التنفيذية (الملك ووزراؤه)، التشريعية (الغرفة السفلى والغرفة العليا) والقضائية (هيئة القضاة). حيث تغطّي كل سلطة دائرة خاصة بدقة كبيرة، أي وظيفة خاصة، دون أي تداخل. حيث تتأمّن كل سلطة في دائرة بجهاز متميز عن الأجهزة الأخرى تماماً. ليس فقط أنه لايمكن التفكير بأي تداخل للتنفيذي بالتشريعي أو القضائي أو أي تداخل آخر متبادل من نفس النوع، بل كذلك لايمكن انتماء أي من الأعضاء المكوِّنين لأحد الأجهزة لجهاز آخر. مثلاً ليس فقط أنه لايمكن تدخّل التنفيذي في التشريعي باقتراحات لقوانين أو في القضائي بواسطة ضغوط، الخ. ليس فقط لايمكن لأي وزير أن يكون مسؤولاً أمام التشريعي بل كذلك لايمكن لأي عضو من التشريعي، وبصفته الخاصة، القيام بأعباء تنفيذية وقضائية. أي أن يكون وزيرا أو قاضياً، الخ. إنني أترك جانباً تفصيل هذا المنطق الحيّ دائماً في بعض النفوس.

إن أول جرأة لأيزنمان تكمن في اظهاره أن هذه النظرية الذائعة الصيت «لم تكن موجودة بكل بساطة لدى مونتسكيو». يكفي ان نقرأ بانتباه هذه النصوص لنكتشف بالفعل:

١ ــ أن التنفيذي يتعدّى على التشريعي بما أن في حوزة الملك «حق النقض»[٣٠].

٢ ــ أن باستطاعة التشريعي ، ضمن مجال معينّ، ممارسة حقّ النظر في التنفيذي بما أنه يتحكّم في تطبيق القوانين التي صوّت عليها دون أن يتعلّق الأمر بـ«مسؤولية وزارية» أمام البرلمان مع ذلك ومحاسبة الوزراء[٣١].

٣ ــ أن التشريعي يعرقل جدّياً القضائي لأنه ينصّب نفسه في ثلاث مناسبات خاصة كمحكمة: في كل الأحوال بالنسبة للنبلاء،

---

(٣٠) «إن القوة التنفيذية تشكل جزءاً من التشريعية... نتيجة تمتّعها بصفة المنع...» (روح الشرائع، الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

(٣١) للقوة التشريعية «الحقّ ويتوجّب عليها التمتّع بصفة مراقبة الطريقة التي تطبّق فيها القوانين التي شرّعتها...». وعلى «الوزراء «تقديم الحساب عن ادارتهم» (روح الشرائع، الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

الذين يتوجّب الحفاظ على كرامتهم من كل تماس بالمواقف المسبقة للقضاة الشعبيين حيث تجري محاكمتهم من قبل أقرانهم في الغرفة العليا(٣٢) وفي المحاكمات السياسية المحالة أمام محكمة الغرفة العليا بناء على اتهام موجّه من قبل السفلى(٣٣) و (٣٤).

إننا لانرى جيداً كيف يمكن مصالحة مثل هذه التداخلات الهامة للسلطات مع الصفاء المطلوب للفصل بينها.

أمّا وقاحة أيزنمان الثانية فتكمن في اظهاره بالحقيقة أنالأمر لا يتعلق لدى مونتسكيو بعملية «فصل» بل «باندماج» و«صهر» و«ارتباط» السلطات(٣٥). تكمن النقطة الأساسية في هذا البرهان بأن نفهم جيداً بادىء ذي بدء أن السلطة القضائية ليست سلطة بالمعنى البحت. يقول

---

(٣٢) «إن الكبار يتعرضون دائمًاللحسد، وإذا ما حوكموا من قبل الشعب فإنهم قد يجدوا أنفسهم في خطر وما كانوا ليتمتعوا بالامتياز الذي يحظى به أدنى المواطنين في دولة حرّة بأن يحاكموا من قبل أقرانهم. يجب إذاً استدعاء النبلاء لا أمام المحاكم العادية للأمة بل أمام هذا الجزء من الهيئة التشريعية المكوّن من النبلاء» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

(٣٣) «قد يحصل أن القانون قد يكون في بعض الحالات شديد الحزم... إنه... الجزء من الهيئة التشريعية الذي قلنا بأنه في مناسبة أخرى محكمة ضرورية ماتزال من ضمن هذه الأخيرة. فالأمر يتعلق بسلطتها العليا لتعديل القانون لصالح القانون نفسه...» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

(٣٤) «قد يحصل أيضاً أن ينتهك بعض المواطنين حقوق الشعب في القضايا العامة. وبشكل عام لايمكن للسلطة التشريعية أن تحكم، وأقل من ذلك في الحالة الخاصة التي تمثّل فيها الجزء المهم الذي هو الشعب. لايمكنها إلاّ أن تتّهم. لكن أمام من عليها ان تتّهم؟ هل تذهب وتخفض رأسها أمام محاكم القانون، التي هي أدنى منها مرتبة، وبالأصل مكوّنة من أناس قد ينجرّون لكونهم من الشعب مثلها من قبل سلطة متّهِم (بكسر الهاء) أكبر؟ كلاّ: لابدّ للحفاظ على كرامة الشعب وأمن الفرد الخاص من أن يتّهم الجزء التشريعي من الشعب أمام الجزء التشريعي للنبلاء الذي لايمتلك نفس المصالح ولا نفس الأهواء» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

(٣٥) «بما أن الهيئة التشريعية... مكوّنة من جزئين، فإن أحدهما يجرّ الآخر... وسيرتبط الاثنان بالقوة التنفيذية، التي سترتبط هي نفسها بالتشريعية (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس). «إن السلطات الثلاث... هي ... موزّعة ومندغمة...» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السابع).

مونتسكيو بأن هذه السلطة هي «لامرئية كأنها معدومة»[٣٦]. وبالفعل فإن القاضي بالنسبة له ليس سوى نظرة وصوت. إنه رجل تكمن مهمته كلها في مطالعة القانون وقوله[٣٧]. يمكننا مناقشة هذا التفسير، لكن يجب علينا مع ذلك الاعتراف بحرص مونتسكيو، في المواد التي يمكن للقاضي ان يتحوّل فيها إلى شيء آخر مختلف عن اللائحة الحية، على نشر ضمانات قضائية، بل «سياسية»: ويكفي ان نرى مثلاً مَنْ الذي يقضي في مخالفات وجرائم النبلاء والقضايا السياسية. إن اتخاذ هذه الاحتياطات التي تنقل التأثيرات السياسية للقضاء إلى أجهزة سياسية بحتة يجعل من بقية الاجراءات القضائية كأنها «معدومة». حينئذ نجد أنفسنا بمواجهة «سلطتين»: التنفيذية والتشريعية. «سلطتين، وثلاث قوى»، ذلك كي نستعيد كلمة مونتسكيو نفسه[٣٨]. هذه القوى الثلاث هي: الملك والغرفة العليا والغرفة السفلى. أي: الملك والنبالة والشعب. وهنا يبينّ أيزنمان بطريقة مقنعة جداً أن هدف مونتسكيو الحقيقي هو بالضبط «دمج وربط» هذه القوى الثلاث[٣٩]. وان الأمر يتعلق قبل كل شيء بمسألة «سياسية» حول ميزان القوى، مسألة «حقوقية» متعلقة بتعريف الشرعية ودوائرها.

هكذا تتضح مسألة الحكم «المعتدل» الشهيرة. إن الاعتدال الحقيقي ليس في الفصل الحازم بين «السلطات» ولا الحرص والإحترام «الحقوقيين» للشرعية. ففي البندقية مثلاً لدينا ثلاث سلطات وثلاثة أجهزة متميّزة: لكن «السوء» هو في أن هذه الأجهزة الثلاثة «تتكون من قضاة من نفس الهيئة، مما يجعل منهم قوة وحيدة متماثلة» (روح الشرائع، الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس). قد يحلو لنا القول

---

(٣٦) «بين القوى الثلاث التي تحدّثنا عنها فإن قوة القضاء هي بطريقة ما معدومة...» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

(٣٧) «إن قضاة الأمة ليسوا... سوى الفم الذي يتلفّظ بكلمات القانون، كائنات جامدة لاتستطيع تعديل قوّته ولاصرامته...» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

(٣٨) الرجوع للنص «حول البندقية» الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس.

(٣٩) أيزنمان، الصفحات ١٥٤ والتي تلي.

بهذه الطريقة أن الاستبدادية هي النظام الذي يسود فيه فرد واحد دون قواعد ولا قوانين، أو أن المستبد يبدو من خلال كل أمير أو وزير يتجاوز القانون ويسيء استعمال السلطة. ليس هذا ما نعالجه في الواقع، فنحن نعرف من هذه الأنظمة التي يسود فيها الاستبداد في ظل هذه القوانين نفسها. وهذا كما يقول مونتسكيو هو اسوأ أنواع الطغيان(٤٠). أمّا «الاعتدال فهو شيء آخر مختلف تماماً: إنه ليس مجرد احترام للشرعية، إنه توازن السلطات، أي «توزع السلطات بين القوى»، وتحديد او تعديل ادعاءات «قوة» ما بـ«سلطة» القوى الأخرى. إن الفصل الذائع الصيت بين السلطات ليس إذاً سوى التوزع المتوازن للسلطة بين قوى محدّدة: الملك والنبالة و«الشعب».
أعتقد أن الملاحظات التي قدّمتها حول الاستبدادية تسمح بالذهاب أبعد من هذه النتائج المترابطة، إذْ أن هذا التوضيح يطرح هو نفسه سؤالاً: «لصالح مَنْ يجري هذا التوزيع؟» وحين نكتفي بكشف العملية الواقعية لتوزع السلطات بين مختلف القوى السياسية تحت ظل المظاهر الأسطورية لـ«الفصل بين السلطات» فإننا نغامر على ما يبدو بتغذية الوهم بتوزع «طبيعي» يأتي من ذاته ويتجاوب مع عدالة أكيدة. لقد انتقلنا من السلطات إلى القوى. هل اختلفت التعابير؟ لكن المسألة نفسها ماتزال مطروحة: فالأمر لايتعلق إلاّ بتوازن وتوزيع. هذه هي الخرافة الأخيرة التي أودّ إدانتها.

إن ما يمكن أن يسلّط الأنوار على معنى هذا التوزع وأفكاره المسبقة، حين يتعلق الأمر طبعاً لدى مونتسكيو بـ«دمج القوى» وليس بـ«الفصل بين السلطات»، هو فحص ماهي، بين كل التداخلات الممكنة لسلطة ما بسلطة أخرى وبين كل الاندماجات الممكنة للسلطات، التداخلات والاندماجات المستبعدة بشكل مطلق. والحال إني أرى منها اثنتين تتمتعان بأهمية أولية.

إن «الإندماج الأول «المستبعد» هو امكانية استيلاء السلطة

(٤٠) «ليس هناك طغيان أفظع من الطغيان الذي يُمارس في ظل القوانين وتحت ألوان العدالة» (اعتبارات، الكتاب الرابع عشر).

التشريعية على السلطة التنفيذية: مما يستهلك بحدّ ذاته وعلى الفور ضياع الملكية في الاستبدادية الشعبية[٤١]. والحال «أن العكس ليس صحيحاً». يقبل مونتسكيو بامكانية استمرار الملكية في الحياة بل والحفاظ على «اعتدالها» فيما إذا قبض الملك على زمام السلطة التشريعية بالاضافة للسلطة التنفيذية[٤٢]. أما إذا أصبح الشعب أميراً فكل شيء يهلك ويضيع.

أمّا «الاندماج الثاني المستبعد» فهو أكثر شهرة لكن يُنظر إليه برأيي على أنه مؤكّد جداً، وبهذا الواقع لم يجرِ النفاذ إليه بشكل جيد. إنه يتعلق بالقبض على زمام السلطة القضائية من قبل السلطة التنفيذية، أي من قبل الملك. يبدو مونتسكيو قاطعاً جداً في هذا المجال: «إن هذا الاجراء يكفي لاغراق الملكية في الاستبدادية». فإذا ما حاكم الملك بنفسه... فإن الدستور يهلك وتنعدم السلطات الوسيطة المتعلقة به..» (روح الشرائع، الكتاب السادس، الفصل الخامس) والمثال الذي يورده مونتسكيو في الصفحات التي تلي هو مثال لويس الثالث عشر الذي أراد أن يحاكم بنفسه أحد النبلاء (روح الشرائع، الكتاب السادس، الفصل الخامس). يكفي تقريب هذا الاستبعاد وسببه (إذا ما حاكم الملك بنفسه فإن الهيئات الوسيطة تنعدم) من ناحية من الإجراء الذي يحيل النبلاء أمام محكمة أقرانهم وحدها، ومن ناحية أخرى من المصائب التي يخصّ المستبد «الكبار» بها كي نلحظ أن «هذا البند الخاص الذي يحرم الملك من سلطة المحاكمة يهدف قبل كل شيء لحماية النبلاء» من العسف

(٤١) «إذا ما شاركت القوة التشريعية في التنفيذ فإن القوة التنفيذية تصبح... هالكة» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

«إنْ لم يكن هناك مليك ووضعت القوة التنفيذية بين ايدي عدد معين من الأشخاص المأخوذين من الهيئة التشريعية فلن يكون هناك من حرية» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

(٤٢) «إن الأمير، في الملكيات التي نعرفها، يتمتع بالقوة التنفيذية والتشريعية، على الأقل بقسم من القوة التشريعية، لكنه لايحاكم» (الكتاب الحادي عشر، الفصل ١١).

«في غالبية ممالك أوربا فإن الحكم يتمتع بالاعتدال لأن الأمير الذي يتمتع بالسلطتين يدع لرعاياه امكانية ممارسة الثالثة» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

السياسي والقضائي للأمير وان الاستبدادية التي يهدّدنا بها مونتسكيو تحدّد مرة أخرى سياسة موجهة بدقة «ضد النبالة» أولاً.

فإذا ما رغبنا الالتفات الآن نحو توازن القوى العتيد ويمكننا باعتقادي الاجابة على سؤال: لصالح مَنْ يجري هذا التوزيع؟ فإذا لم نأخذ بعين الاعتبار القوى المستحضرة في تركيبة مونتسكيو بل القوى الفعلية القائمة في زمانه، فلابدّ أن نتيقن من أن «النبالة تستفيد في مشروعه من ميزتين هامتين»: إنها تغدو مباشرة، بوصفها طبقة، قوة «سياسية» معترفاً بها في الغرفة العليا. وتغدو أيضاً سواء نتيجة البند الذي يستثني من السلطة الملكية ممارسة المحاكمة او البند الآخر الذي يخصص هذه السلطة للغرفة العليا لدى تعرّض النبلاء للاتهام، طبقة حاصلة على كل الضمانات لمستقبلها الشخصي وموقعها الإجتماعي وامتيازاتها وميزاتها ضد محاولات الملك والشعب. وبهذه الطريقة يغدو النبلاء بمأمن في حياتهم وعائلاتهم وأملاكهم سواء من الملك أو من الشعب. لايمكن بأفضل من ذلك ضمان شروط استمرار طبقة منحطة بدأ التاريخ ينزع عنها ويخاصمها مكاسبها السابقة.

مقابل هذه الضمانات هناك ضمانة أخرى، لكنها هذه المرة «مخصصة للملك». إنها الضمانة بحماية الملك بواسطة «درع النبالة الاجتماعي والسياسي» ضد الثورات الشعبية. إنها الضمانة بأنه لن يجد نفسه في وضع المستبد الأعزل وحيداً في مواجهة شعبه وأهوائه. فإذا أراد الملك الإصغاء إلى درس الاستبدادية فسيفهم أن «مستقبله مرهون بوجود النبالة».

لن تستخدم هذه النبالة كثقل مقابل «للشعب» بما أنها ستوازن تمثيل الشعب في السلطة التشريعية بتمثيل لايقارن مع عدد مصالح العدد الأكبر فحسب، لكن هذه النبالة بوجودها وامتيازاتها وفخامتها وأبهّتها بل وكرمها أيضاً ستعلم الشعب يوما بعد يوم من خلال الحياة الملموسة وجوب احترام العظماء واحترام بنية هذه الدولة وان المسافة بين الهوى والسلطة بعيدة جداً وأن مسافة الظروف الاجتماعية والامتداد الزمني للفعل السياسي طويلان جداً ضمن الحيز الرديء للملكيات:

باختصار ستعلمه كل ما يؤدّي إلى تثبيط كل عزيمة في التغيير لديه إلى الأبد.

لا أرى من كل ذلك ما يبعد عن الالهام الأساسي لمنظّر الملكية والاستبدادية. إن «نظام المستقبل»[٤٣] يخالف بالتأكيد في العديد من النقاط ملكيات أوروبا المعاصرة. إن هذه الأخيرة ماتزال تتحسّس أصلها ومايزال دستورها المهلهل بدائياً: إنها غير مسلحة بشكل جيد لتقاوم خطر الاستبداد الذي يتهددها ولايجاد الحلول للمسائل المعقدة لعالمنا المعاصر. لكن يمكن القول إنها تتضمن في ذاتها، في بنيتها السياسية والاجتماعية كل ما يلزم لتلبية هذا المطلب. إن تمثيل «الشعب» نفسه الذي يبدو كأنه ينفر من كل ماضيه والذي يجعلنا نعتقد أن مونتسكيو كان جمهورياً بكل عواطفه وكان يقف في صف الشعب هو في «روح» الملكية. لنقرأ الفصل الثامن من الكتاب الحادي عشر حيث يتحدث الفصل السادس بالضبط عن الدستور الانكليزي: سنرى فيه أن مبدأ «ممثّلي» أمّة ما في عهد الملكية، هذا المبدأ الذي لم يكن يعرفه الأقدمون، كمبدأ لجماعة النبالة، ينتمي في أصوله إلى نفس أصول الحكم «القوطي» الذي هو أفضل أنواع الحكم الذي استطاع الناس تخيله (روح الشرائع، الكتاب الحادي عشر، الفصل الثامن). لهذا السبب يستطيع مونتسكيو القول عن هذا الحكم الذي يبدو كأنه يخصّ المستقبل بأن الانكليز قد وجدوه «في غابات» ماضيهم (روح الشرائع، الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

إن تحليل الدستور الانكليزي يقود إذاً من حيث الأساس، إلى نفس النقطة التي يقود إليها فحص الملكية والاستبدادية. إلى نفس النقطة كبعض أسباب المبادىء النظرية لضم مؤيدي العقد الاجتماعي: الى «الخيار السياسي لمونتسكيو».

يمكن لحجّتين تمويه هذا الخيار السياسي. أولاً طريقة تفكير

---

(٤٣) بريلوت، الصفحات ١٢٣.

مونتسكيو والنقاء والتجريد القضائي لتحليلاته السياسية. إنني أعتقد أني قد بيّنت بفحص واعٍ بعض الشيء أن الاتجاه القضائي لمونتسكيو يعبّر بنفسه، على طريقته، عن موقفه المسبق. لكن يمكن لهذا الخيار أن يجدّد نفسه مموّهاً من قبل التاريخ: هذا التاريخ الذي يفصلنا عن مونتسكيو والتاريخ الذي عاشه مونتسكيو. من أجل حسن فهم هذا الخيار لابدّ من فهمه بحدّ ذاته ضمن التاريخ الذي عاشه مونتسكيو: ضمن التاريخ الذي كان يعتقد أنه يعيش فيه والذي كان مع ذلك هو أيضاً، يجري من وراء ظهره.

الفصل السادس

الموقف المسبق لمونتسكيو

ها نحن نتقدم بضع خطوات بالتأكيد. من الفصل بين السلطات إلى التوازن بين القوى التي تتقاسم السلطة. ومن هذا التوازن الظاهري الى مخطط اقامة وتكريس قوة واحدة بين القوى اخرى: هي النبالة. لكننا مازلنا ضمن حيّز مونتسكيو.

كل ما كسبناه من هذا الامتحان هو العبور من مقدمة المسرح إلى مؤخرته ومن الأسباب الظاهرية إلى الأسباب الواقعية للمؤلّف. لكننا بفعلنا هذا تبنّينا أسبابه وقبلنا تقسيم الأدوار الذي اقترحه علينا دون أن نأخذ عليه أيّ شيء. انظروا أيزنمان: إنه يشعر تماماً أن المسألة ليست قضائية بل سياسية واجتماعية. والحال بالضبط انه إذا كان الأمر يتعلق بتعداد للقوى الاجتماعية القائمة فهو يعثر من جديد على قوى مونتسكيو الثلاث: ملك ونبالة وبورجوازية ولايتجاوزها. إن هذا التوزيع الثلاثي أصلاً ليس من فعل مونتسكيو وحده، إنه توزيع القرن كله، توزيع فولتير وهيلفسيوس وديدرو وكوندورسيه، وتقليد قديم استمرّ حتى القرن التاسع عشر وربما لم يتوقّف نهائياً. هذه القناعة الجليّة وهذا التأكيد

العام لدرجة أن واحداً من أحزاب القرن الثامن عشر وحتى بداية «الثورة» لم يخطر بباله أبداً إعادة النظر فيه، أيتوجّب علينا قبوله دون تردّد؟ أنستطيع الدخول بمثل هذه الصراحة في مقولات مونتسكيو وعصره والتقرير دون نقاش انه «ميّز القوى» بكل دقّة، لا في تداخلها بل في «تحديدها» وفصل بينها وفق «تمفصلاتها الطبيعية»؟

إني أعني بهذا الكلام أن علينا طرح هذا السؤال البسيط على أنفسنا، هذا السؤال الذي قد يقلب كل شيء: «هل تتجاوب المقولات التي فكّر ضمنها رجال القرن الثامن عشر بالتاريخ، مع الواقع التاريخي؟» وبالأخص هذا التمييز الواضح جداً لثلاث قوى، هل هو ذو أساس متين؟ هل يشكّل الملك حقاً قوة بنفس المعنى الذي تشكّله النبالة والبرجوازية؟ هل يشكّل الملك قوة خاصة، مستقلة ذاتياً، متميزة جيداً عن القوى الأخرى، لا بشخصه ولا بسلطاته بل «بدوره ووظيفته» بحيث نتمكّن من وضعها في الميزان مع القوى الأخرى، خداعها أو التوليف معها؟ و«البرجوازية» نفسها، نبلاء القصر هؤلاء والتجار ورجال المال، هل هم «في هذا العصر»، لهذه الدرجة، خصوم النبالة ونقيضها بحيث نكتشف منذئذٍ في الغرفة السفلى التي يعيرهم مونتسكيو إيّاها النصر النظري الأول لمعركة ستؤدّي للانتصار في «الثورة»؟ إن طرح هذه الأسئلة معناه وضع قناعات رجال القرن الثامن عشر موضع الشك واثارة مسألة طبيعة «الملكية المطلقة» الصعبة من ناحية، و«البرجوازية» من ناحية أخرى في الفترة التاريخية التي عاشها مونتسكيو والتي يفكّر فيها.

والحال أنه لابدّ من الانتباه إلى أن «فكرة» واحدة قد هيمنت على كل الأدب السياسي للقرن الثامن عشر: فكرة أن الملكية المطلقة قد استتبّت «ضد النبالة» وأن الملك قد استند الى «العاميّين» لموازنة قوة خصومه الاقطاعيين واخضاعهم لرحمته. إن المشادة الكبيرة بين «الجرمانيين» و«الرومانيين» حول أصول الاقطاعية والملكية المطلقة تجري على أساس هذه القناعة العامة ونجد صداها في العديد من مقاطع

«روح الشرائع»[٤٤]، وفي كتبه الثلاثة الأخيرة التي لاتعطي أي اهتمام، والمكرسة لهذا الموضوع والتي يتوجّب علينا قراءتها كي نرى جيّداً موقف مونتسكيو. إن «الجرمانيين» من ناحية (سان سيمون، بولانفيلييه ومونتسكيو، وهذا الأخير هو الأكثر علمًا وتلوناً لكنه أيضاً الأكثر حزماً) يثيرون بحنين أزمنة الملكية «البدائية»: ملك منتخب من قبل النبلاء وقرين بين الأقران كما كان حاله في الأصل في «غابات» جرمانيا، كي يضعوه في معارضة الملكية بعد أن أصبحت «مطلقة: ملك مقاتل ومضحٍ بالكبار في سبيل اتخاذ مندوبيه وحلفائه من بين العموم[٤٥]. من ناحية أخرى الحزب المطلق ذو الالهام «البرجوازي» أي «الرومانيّون» (الأب دوبو كاتب «مؤامرة ضد النبالة» (روح الشرائع، الكتاب ٣٠، الفصل ١٠) وهدف الكتب الأخيرة من «روح الشرائع»). يحتفل الموسوعيون سواء بلويس الرابع عشر أو بـ «الطاغية المستنير» أو بـ «نموذج الأمير الذي يعرف تفضيل مزايا وألقاب «البرجوازية» النشيطة على ادعاءات الاقطاعيين التي عفا عليها الزمن. إن المواقف المسبقة لاتتلاءم لكن الحجّة هي نفسها. والحال إن لدينا كافة المبرّرات للتساؤل فيما إذا كان هذا الصراع الأساسي الذي يضع الملك بمواجهة النبالة وهذا التحالف المزعوم للملكية المطلقة والبرجوازية ضد الاقطاعيين «لم يموّها توازن القوى التاريخية الحقيقية».

يتوجب علينا ألاّ نموّه على أنفسنا بأن المعاصرين آنذاك كانوا «يحيون» «تاريخهم» «بالتفكير» فيه وأن فكرهم الذي كان مايزال يلهث وراء ايجاد معايير علمية كان ينقصه التراجع اللازم الذي يسمح للفكر بأن يصبح «نقد» الحياة. إنهم بتفكيرهم بتاريخ كانت دوافعه خافية عنهم كانوا

(٤٤) روح الشرائع، الكتاب السادس، الفصل الثامن عشر. الكتاب العاشر، الفصل الثالث، الكتاب الحادي عشر، الفصل السابع والتاسع. الكتاب الرابع عشر، الفصل الرابع عشر، الكتاب السابع عشر الفصل الخامس، الكتاب الثامن عشر، الفصل ٢٢، الخ.

(٤٥) ارجع إلى «روح الشرائع، الكتاب الواحد والثلاثون، الفصل الواحد والعشرون. «لويس الفاسق»: «بعد أن فقد كل ثقة بنبالته، رفع أناساً من العدم. فحرم النبالة من أعمالها وطردها من القصر ودعا الغرباء...».

يعرّضون أنفسهم للحدّ من فكرهم ضمن حدود «المقولات المباشرة» لحياتهم التاريخية معتقدين غالباً بعض النوايا السياسية على أنها الواقع بالذات وبعض الصراعات السطحيـة على أنها عمق الأشياء وقاعها. لايختلف الأمر كثيراً في التاريخ وفي العالم حسبما نراه. يمكن لكل انسان «أن يرى» مباشرة وبكل حتمية في التاريخ «أشكالاً» و«بنى» ومجموعات من الناس وميول وصراعات. إن مونتسكيو يلجأ لهذه الحتمية في فصله الشهير: «هناك ثلاثة أنواع من الحكومات وكي نكتشف طبيعتها يكفي امتلاك الفكرة التي يكّونها الناس الأقل ثقافة» (روح الشرائع، الكتاب الثاني، الفصل الأول). إن هذا النوع من التأكيد يظهر القدرة الكلية لأحد الملوك والنبلاء المستبعـدين من الحاشية أو الذين تقزّموا حتى الرمق الأخير من النفوذ السياسي على أراضيهم والمشرفين المزعجين المطلقي القدرة والعاميين الوصوليين. يكفي أن نفتـح أعيننا كي نلمـح هذه «الوقائع»، كما يكفي أن نفتح أعيننا على العالم كي نلمح مباشرة أشكالاً وأشياء ومجموعات وحركات: إن هذه الحتميـة التي لاتحتاج للمعـرفة يمكنها مع ذلك ادعاء المعرفة والظن بأنها «تفهم» ما «تلمحه». والحال أنـه يلزمنا على الأقل عناصر «علم» ما كي نفهم حقاً الطبيعة العميقة لهذه الحتميات وتمييز البنى والصراعات العميقة عن السطحية والحركات الحقيقية من الحركات الظاهرية. بدون «نقد» هذه المفاهيم المبـاشـرة التي بها يفكّر كل عصر التاريخ الذي يعيشه، فإننا نبقى على عتبة معرفة حقيقيـة للتاريـخ وسجناء الأوهـام التي تولّـدها لـدى الناس الـذين يعيشونها.

إنني أعتقد أنه من الملائم بالضبط في سبيل ايضاح مسائل هذا العصر الايديولوجية، الاستفادة من المكتسبات الحديثة للبحث التاريخي وإعادة النظر في الفكرة القائمة عن الملكية المطلقة وعن «تحالفها مع البرجوازية» وعن طبيعة هذه البرجوازية نفسها.

يجب أن أكتفي ببعض الاشارات المقتضبة جداً. أريد القول مع ذلك أنه يبدو اليوم أن أكبر خطر يهدّد مؤرِّخ القرن السابع عشر، والثامن عشر أيضاً، على الأقل في نصفه الأول يكمـن فـي أن نسقط

على «برجوازية» هذا الزمن صورة البرجوازية اللاحقة، صورة البرجوازية التي قامت بالثورة وتلك التي خرجت منها. إن البرجوازية الحديثة الحقيقية التي قلبت النظام الاقتصادي والاجتماعي السابق رأساً على عقب هي البرجوازية «الصناعية» باقتصادها المبني على الانتاج الضخم والمشغولة بأكملها بالربح الموظّف من جديد فيما بعد بالانتاج. والحال أن هذه البرجوازية كانت مجهولة في القرن الثامن عشر بشكل عام. وكانت برجوازية تلك الحقبة مختلفة تماماً عنها: كانت ترتكز ماهوياً بعناصرها الأكثر تقدماً على «اقتصاد التبادل التجاري» ومن كل ما خرج به الاقتصاد الصناعي في لحظة معينة، ومن التراكم الذي حققه الاقتصاد التجاري في احدى اللحظات نستنتج غالباً جداً بأن الاقتصاد التجاري كان في مبدئه غريباً عن المجتمع الاقطاعي. ليس هناك من شيء أدعى للشكّ. يكفي بالفعل رؤية بأيّ اتّجاه كان يؤثّرحينها هذا الاقتصاد التجاري للاستنتاج بأنه كان قطعة متكاملة تماماً من النظام الاقطاعي نفسه. فالمركانتيلية هي سياسة ونظرية هذا التكامل بالضبط. والنشاط الاقتصادي كله الذي يبدو عندئذ في الطليعة (تجارة، مانيفاكتورات) قد تركّز بالفعل على جهاز الدولة خاضعاً لمصالحه وحاجاته[٤٦]. لقد تأسست المانيفاكتورات قبل كل شيء لتوفير حاجات الترف للحاشية وتجهيز الجيوش بالعتاد والتجارة الملكية بالمواد الصالحة للتصدير والتي تعود أرباحها للخزينة. وتشكّلت شركات النقل البحرية الكبيرة قبل كل شيء لاستيراد التوابل والمعادن الثمينة من وراء البحار ودائماً بدرجة أقل أو أكثر لمصلحة الادارة الملكية. إن «الدورة الاقتصادية لهذا الزمن تتوجّه إذاً ببنيتها نحو نهايتها باتجاه جهاز الدولة». والثقل المقابل لهذا التوجّه هو في أن «البورجوازيين» الذين يعطون الحياة بلحظة أو بأخرى لهذه العمليات الاقتصادية لايمتلكون «أفقاً اقتصادياً وشخصياً آخر سوى النظام الاقطاعي الذي يخدمه جهاز الدولة هذا»:

(٤٦) «لابدّ (في الملكية) من أن تشجع القوانين كل التجارة التي يمكن «لدستور هذه الحكومة اعطاءها، بغية تمكين الرعايا، دون هلاك، من إرضاء الحاجات المتنامية للأمير وحاشيته» (روح الشرائع، الكتاب الخامس، الفصل التاسع).

إن التاجر بعد أن أثرى لم يعد يوظّف أرباحه، «عدا بعض الاستثناءات النادرة، في الانتاج الخاص، بل «في أراضي» يشتريها كي يحصل على اللقب ويدخل في النبالة»، في المناصب هي من مهام الادارة، يشتريها كي يتمتع من دخلها، وفي «قروض للدولة» تؤمن له مكاسب ضخمة. إن نهاية «البرجوازي» الذي أثرى بالتجارة تكمن إذاً في الدخول «سواء مباشرة في مجتمع النبالة» بشراء الأراضي أو بإنقاذ عائلة يتزوّج ابنتها، أو مباشرة في جهاز الدولة عن طريق الثوب والمناصب»، أو في مكاسب جهاز الدولة «عن طريق قروض الدولة». وهذا ما يعطي لهذه «البرجوازية» الوصولية وضعاً خاصاً جداً في الدولة الاقطاعية: إنها تحلّ بالأحرى بين النبالة بحيث لاتحاربها، وتدّعي الدخول في النظام الذي تبدو أنها تحاربه، إنها تدعمه على الأقل بالمقدار الذي تجعله ينهار: تبقى دورة نشاطها الاقتصادي وتاريخها الشخصي عندئذٍ محدّدين «ضمن حدود وبنى الدولة الاقطاعية».

إن هذه النقطة الحاصلة تقلب حتماً مخطط التحالف الكلاسيكي للملكية المطلقة والبرجوازية والفكرة التي تلقّيناها عن «الملكية المطلقة». يجب التساؤل عن طبيعة ووظيفة «الملكية المطلقة» حتى في صراعها مع النبالة.

لقد جرى حتى هذا اليوم اقتراح جوابين على هذا السؤال. كلاهما يتخلّيان عن الفكرة التي كانت تجعل من الملك، في ظل الكاريكاتير الفظّ للطاغية، العدو المقيت للاقطاعيين، وتُحلّان محلها فكرة أن الصراع الأساسي لهذه الحقبة التاريخية لايضع الملك في مواجهة الاقطاعيين بل الاقطاعيين في مواجهة «البرجوازية» الصاعدة، أو في مواجهة الشعب، لكن الانسجام لايذهب أبعد من ذلك.

إذْ أن التفسير الأول يرى في هذا الصراع أصل الملكية المطلقة وفرصتها أو مناسبتها. فالمواجهة والتوازن المفروض على طبقتين متعارضتين وعاجزتين كلتيهما عن الانتصار على الأخرى، والخطر الذي يهدّد المجتمع بأكمله نتيجة صراعهما قد يعطي الملك الفرصة في الوقوف

في موقع متفوّق عليهما كحكم في صراعهما والحصول على قوته كلها من قدرتهما ذاتها التي تواجهها قوة الخصم أو تهددها[٤٧]. إن هذا الوضع الاستثنائي هو الذي يسمح بفهم قدرة الملك على التلاعب بطبقة ضد أخرى، وحمل آمال كل واحدة في نفس اللحظة التي يلعب فيها لعبة الأخرى. وبهذه الطريقة يمكن تفسير كون «جميع أحزاب القرن الثامن عشر» كانت تتنافس لنيل ودّ الملك سواء منها تلك التي تريد رؤيته عائداً نحو أصول المؤسّسات واعادة حقوق النبالة أو تلك التي تتوقع من «أنواره» أن تجعل العقل البرجوازي ينتصر على الامتيازات والطغيان. إن الأساس المشترك لأفكار معارضي اليمين (الاقطاعيين) ومعارضي اليسار (البرجوازية) يعود لا لأوهام مسيطرة ومشتركة بل لواقع ملك مطلق غدا، نتيجة وضع مجابهة بالقوة لامخرج له، الحَكم الواقعي لطبقتين متعاديتين. لكن في هذا التفسير من العياء ما يسمح بسقوطه في فكرة عن البرجوازية لاتتوافق مع الواقع كما كنت قد أشرت سابقاً.

أمّا الاجابة الثانية فهي أكثر ايضاحاً بكثير، هذه الاجابة التي أعطتها أعمال بورشنيف حول «التمرد والثورات الشعبية في فرنسا القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر»[٤٨] تأثيراً متزايداً. إن أطروحة الملك الحَكم بين طبقتين متعاديتين بالقوة والعجز وفق هذه النظرة تستند بنفس الوقت إلى انعدام التزامن وإلى فكرة خرافية حول طبيعة الدولة. يكمن انعدام التزامن، كما نعرف، في اعارة «برجوازية» الملكية المطلقة ملامح البرجوازية اللاحقة «وذلك للتمكن من التفكير بها منا. تلك الحقبة

(٤٧) ارجع إلى «ماركس» بالذات (الايديولوجيا الالمانية، دار نشر كوست، الجزء السادس، ص ١٩٤)، نص حول مونتسكيو مايزال يصبّ (عام ١٨٤٥) في هذا الاتجاه: «في فترة مثلاً وفي بلد حيث النفوذ الملكي والارستوقراطية والبرجوازية تتصارع على الهيمنة وحيث الهيمنة مقسّمة إذاً، وتبدو فلسفة توزيع السلطات كفكرة سائدة، حيث يجري الإعلان عنها حينئذٍ كقانون أبدي».

(٤٨) ب. ف. بورشنيف، «جان ميليه ومصادر أفكاره الشعبية (تقرير مقدّم لمؤتمر روما عام ١٩٥٥، نشر أكاديمية العلوم للاتحاد السوفييتي (بالفرنسية). حول بورشنيف راجع مجلة «فكر» رقم ٢٢، ٤٠، ٤١.

كطبقة متعارضة جذرياً مع الاقطاعيـة».. نحن نعرف مـا ينتج عن ذلك. وتكمن الفكرة الخرافية عن طبيعـة الدولـة في تصوّر امكـانية استتباب سلطة سياسية وممارستها خارج الطبقات وفـوقـهـا، ولـو كـان ذلـك ضمـن مصلحـة المجتمع العامة. يقود هذا النقد المزدوج إلى المنظور التالي: الملكية المطلقة ليست النهاية، وهي لاتعقب نهاية نظام الاستغلال الاقطاعي. إنها عـلى العكس من ذلك، وفي الفتـرة التي نتحدث عنها «جهازه السياسي الذي لا غنى عنه». إن ما يتبدّل مع ظهور الملكية المطلقة ليس نظام الاستغلال الاقطاعي بل «شكل هيمنته السياسية». لقد تلت الملكية المركزية المهمينة والمطلقة ببساطة الملكية البدائية التي احتفى بها «أصحاب النزعة الجرمانية» مكان الامتيازات الشخصية السياسية للأسياد الاقطاعيين المتمتعين بهذا الاستقلال الذي كان يجعل منهم «أنداداً» للملك. هذا التحوّل السياسي كان يتجاوب مع تبدّل شروط النشاط الاقتصادي الحاصـل في قلب النظام الاقطاعي بالذات وبشكل خاص مع تطوّر الاقتصاد السلعي ومع الظهور الأول للسوق الوطنية، الخ. لاتؤثر هذه التبـدلات في الفترة المعتبـرة على الاستغلال الاقطاعي. والنظام السياسي للملكيـة المطلقـة ليس سوى الشكل السياسي الجديد المـطلوب للحفاظ عـلى الهيمنة والاستغـلال الاقطاعيين في فترة تطور الاقتصاد السلعي.

لاشيء يـدهش بأن يبـدو في أعين الاقـطاعيين الأفـراد الذين انتــزعت منهم، ولو بالقوّة، امتيازاتهم السياسية الشخصية القديمة ظهور الملكية المطلقة والمركـزية وظـواهرهـا المرافقـة (وحتى فرسـاي معسكر الاعتقال السياسي المذهّب هذا) كنوع من الاستيلاء ومن سوء العدالة والعنف الموجه ضد طبقتهم. لكننا لانستطيع الامساك عن الحكم «بأن الأمر يتعلق هنا، بشكل خاص لديهم، بفكرة ثابتة كانت تخفي عنهم الواقع، وبسـوء فهم تاريخي حقيقي جعلهم يخلطون بـين امتيازاتهم السياسية الشخصية القديمة والمصالح العامة لطبقتهم». إذ أنه من المؤكّد جداً أن ملك الملكية المطلقة كان يمثّل «المصالح العامة للاقطاع»، حتى وبما فيه ضد احتجاجات الاقطاعيـين الفرديـين المتخلفـين في حنينهم

وعجزهم عن الرؤ يا. وإذا كان الملك «حَكَمًا» فهو لم يكنه في الصراع بين النبالة والبرجوازية بل «في الصراعات الداخلية للاقطاعية، التي كان يحسمها لمصلحته حين لم يكن ذلك عموماً إلاّ لتأمين مستقبل طبقته وهيمنتها ولو كان ذلك ضد بعض من أعضائها».

والحال أن «قوة أخرى» تتدخل هنا، هـذه القوة التي يبـرزها مونتسكيو في توزيع السلطات، «قوة» أخرى مغايرة لتلك التي كانت تحظى بتكريم النظرية السياسية: «قـوة» جمهـور الشعب الخـاضـع للاستغلال الاقطاعي والذي كانت مهمة جهاز الدولة في الملكية المطلقة بالضبط هي الحفاظ عليه واستمراره. أما بورشنيف فقد جدّد جزئياً وكشف جـزئياً أيضـاً هذه الـزاوية من المسـألة وأظهـر أن «التناقض الأساسي لم يكن حينئذ بين الملكية المطلقة والاقطاعيين، ولا بين النبالـة والبرجوازية المندغمة بكتلتها في نظام الاستغلال الاقطاعي والمستفيدة منه، بل بين النظام الاقطاعي نفسه والجماهير الخاضعة لاستغلاله». إن هذا الصراع الأساسي ليس لديه بكل تأكيد لا رونق الصراعات الثانوية ولامنظّريها. ولايأخذ نفس الأشكال. كان كل شيء بين الملك والنبالة والبرجوازية يخوض صراعاً مستمراً ذا طابع «سياسي وايديولوجي». لم يكن النقاش النظري مطروحاً بين جمهور المستَغَلّين والفلاّحين الخاضعين للحقوق الاقطاعية والحرفيين الصغار وأصحاب الحوانيت والمهن الصغيرة في المدن من ناحية، والنظام الاقطاعي وسلطته السياسية من نـاحية أخرى، بل الصمت والعنف. فقد كان صراعاً بين السلطة والبؤس حيث كان يحسم غالباً جداً بالخضوع وفي فترات قصيرة جداً أخرى بالتمرد والسلاح. والحال أن ثورات الجوع هذه كانت متعددة جداً في المدن والأرياف خلال القرن السابع عشر الفرنسي كله حيث لم يعرف كألمانيا القرن السادس عشر حروبه وثوراته الفلاحية فحسب بل ثورات المدن أيضاً. لقد جرى قمع هذه الانتفاضات دون رحمة. حينئذ تمّ ادراك لصالح مَنْ يعمل الملك والسلطة «المطلقة» و«جهاز الدولة»، وإلى جانب مَنْ كانت تقف هذه «القوى» العتيدة التي شغلت مقدمة المسرح. إلى أن حلّت بعض «الأيام الشعبية» من الثورة، هذه الأيام الأولى التي

استطاعت احراز النصر، ووضعت بعض الخلل في النظريات والسلطات.

إن امتياز هذه «القوة» الرابعة التي شغلت أفكار الآخرين لحدّ كبير، هو في كونها عديمة التمثيل في الأدب السياسي لذلك الوقت إذا ما جاز التعبير. كان لابدّ من انتظار كاهن تعيس من «شمبانيا» مثل ميسلييه الذي عرّى فولتير «وصيّته» من كل انبهاراتها السياسية بعناية، ثم روسو، كي يدخل هذا الشعب، هذا «الشعب الوضيع» في نصوص المناشير أولاً، ثم في مفاهيم النظرية السياسية أخيراً. أمّا قبل ذلك فلم يكن له سوى وجود نظري عابر: كما هو الحال لدى مونتسكيو نفسه الذي يريد تمييزه تماماً عن الأعيان قصداً. وكما هو الحال أيضاً لدى فولتير والموسوعيين. لكن هذه القوة الرابعة، موضوع الجهل والشغف والعنف هذه، تغشى مع ذلك تحالفات الآخرين كالذكرى، كالنسيان: عن طريق الرقابة. أمّا السبب في كون هذه القوة غائبة عن العقود المتعلقة بها فهو أن هذه العقود كانت تهدف لتغييبها ـ أو، وهذا يعود للأمر نفسه، لتكريس عبوديتها.

يبدو لي أنه إذا ما أبقينا حاضراً في الأذهان هذه الطبيعة «الواقعية» للقوى المستحضرة من قبل مونتسكيو: الملك والنبالة و«البرجوازية» و«حثالة الشعب» فإن التفسير العام لهذا الاختيار السياسي وتأثيره يحظيان ببعض الايضاح.

يسمح لنا هذا التحليل الواقعي بالافلات من مظاهر النظر إلى التاريخ وكأنه استعادة للماضي وبشكل خاص بالافلات من وهم اعتقاد أن مونتسكيو هو «الداعية»، ولو بقناع، لقضية البرجوازية التي كُتِب لها الانتصار في ظل «الثورة». نحن ندرك ما تمثله هذه الغرفة السفلى المأثورة والمؤطّرة بشكل جيد ضمن مشروع «دستور» على الطريقة الانكليزية[٤٩]: هذه الحصة المتروكة لبرجوازية كانت تبحث عن مكان

(٤٩) «إن انكلترا حالياً هي البلد الأكثر حرية في العالم... أمّا إذا أصبحت الغرفة السفلى هي السائدة فإن سلطتها تصبح لامحدودة وخطرة لامتلاكها حينئذٍ وبنفس الوقت القوة

لها في النظام الاقطاعي وبعد عثورها عليه لم تعد تفكّر اطلاقاً بتهديده. يسمح هذا المنظور أيضاً بالحكم حسب القيمة التاريخية الواقعية، على «الاصلاحات» الليبرالية التي جعل مونتسكيو نفسه ناطقاً باسمها: إصلاح التشريع الجزائي، نقد الحرب، الخ. كانت هذه الاصلاحات لاتلزم حينها مستقبل البرجوازية المنتصر إلّا لحدّ ضئيل لدرجة أن مونتسكيو بالذات الذي كان يعتبر التعذيب أمراً لا إنسانياً كان يريد أن يكون للنبلاء بكل الأحوال محكمتهم الطبقية: الغرفة العليا. إن ما بدا كأنه يضع مونتسكيو في صف «البرجوازية» يبدو لي بالأحرى مخطّطاً من قبله جزئياً كأحاديث متعقّلة كانت لديه الشجاعة لقولها جهراً، وجزئياً كاحتراز ماهر جداً هدفه هو رفد «البرجوازية» بالضبط لقضيته وتضخيم المعارضة الاقطاعية بمساندة هذا التململ الصادر عن هذه «البرجوازية». مما يفترض، بسبب غياب النظرة، احساساً واقعياً جداً بأهداف هذه البرجوازية.

لكن هذا التحليل يسمح أيضاً بفهم مفارقة خلفاء مونتسكيو. إذْ أن هذا المعارض اليميني قد خدم فيما تلا من القرن جميع المعارضين اليساريين، قبل أن يسلّم السلاح في مستقبل التاريخ لجميع الرجعيين. بالتأكيد إن مونتسكيو يختفي في الفترة الأكثر حدّة من «الثورة». إن لروبسبير حكم قاس جداً فيما يتعلق بالفصل بين السلطات: إننا نحسّ بتلميذ روسو في مواجهة موقف يسمح بالحكم على النظريات. لكن يبقى أن الفترة ما قبل الثورية كلها تدور بجزئها الأكبر «حول موضوعات مونتسكيو»، ولقد أصبح هذا الاقطاعي عدو الاستبداد بطلاً

التنفيذية بدل كون السلطة اللامحدودة كما هي حالياً بيد الملك والبرلمان، والقوة التنفيذية بيد الملك ذي السلطة المحدودة» (ملاحظات حول انكلترا. واردة في «ديديو»، مونتسكيو ص ٣٠) ــ ارجعْ أيضاً إلى المثال الهام للملكيات البدائية: «كان للملك فيها القوة التشريعية» (الكتاب الحادي عشر، الفصل ١١). والحال أنه «ما ان استلم الشعب زمام التشريع حتى صار بامكانه عند أقل نزوة، تهديم الملكية كما فعل في كل مكان». ذلك أنه، في ملكيات اليونان البطولية، لم يكن هناك حينها أي «هيئة للنبالة» (الكتاب الحادي عشر، الفصل الثامن). إن تمثيل الشعب، ولو بأعيانه، غير ممكن إذاً إلّا إذا وضع في قلب السلطة التشريعية بتمثيل النبلاء.

بالنسبة لجميع خصوم النظام القائم. وبعودة فريدة للتاريخ بدا ذلك الذي كان ينظر صوب الماضي كأنه يفتح أبواب المستقبل. إنني أعتقد أن هذا التناقض يعود قبل كل شيء للطابع المتميز «بانعدام التزامن» في موقف مونتسكيو، لأنه كان يدافع عن قضية «نظام تجاوزه الزمن» فقد جعل من نفسه خصماً للنظام القائم الذي «توجّب على آخرين تجاوزه». وبابداء كل التحفظات فإن الحال مع فكره هو كالحال مع انتفاضة النبلاء التي سبقت «الثورة» والتي استنتج «ماتييز» أنها سرّعت حدوثها. لم يكن هو نفسه يريد سوى اعادة نبالة ذات حقوق مهدّدة تجاوزها الزمن. لكنه كان يعتقد أن التهديد منشؤه الملك. وبالواقع فهو بوقوفه ضد سلطة الملك المطلقة كان يمدّ يد العون لاسقاط جهاز الدولة الاقطاعية الذي كان يشكّل الدرع الوحيد للنبالة. لم يخطىء فيه معاصروه كثيراً، وكذلك الذين وصفوه على مثال هيلفسيوس بأنه «ذو نزعة اقطاعية جداً»[٥٠]، ومع ذلك فقد أشركوه في معاركهم. ليس مهمًا جداً مصدر الضربات، إذا كانت تضرب نفس النقطة. وإذا كان صحيحاً أن الخلف «الثوري» لمونتسكيو هو سوء تفاهم، فلابدّ مع ذلك من انصاف سوء التفاهم هذا بأنه لم يكن سوى «الحقيقة» بالنسبة لسوء تفاهم أول: هو الذي دفع مونتسكيو للمعارضة اليمينية في الوقت الذي لم يعد لها من معنى.

(٥٠) «تأملات أخلاقية». أنظر كذلك رسالة إلى مونتسكيو ورسالة إلى سوران.

خاتمـــة

وإذا كان لابدّ في الختام من استعادة الكلمات الأولى، فإنني أقول عن هذا الرجل الذي انطلق وحيداً واكتشف حقـاً أراضي التاريـخ الجديدة أنه لم يكن ينوي سوى العودة إلى الديار. أمّا الأرض المفتوحة التي يحييها في آخر صفحة فقد كدت أنسى أنها أرض العودة. يا لهذا المسار للعودة إلى المنزل! أفكار قديمة بـالية بعـد عديـد من الأفكار الجديدة. الماضي بعد الكثير من المستقبل. كما لو أن هذا المسافـر المنطلق ذات يوم نحو الأقاصي، بعد أن قضى سنيناً في المجهول وعاد إلى بيته، قد اعتقد أن الأزمنة قد توقفت.

لكنه كان قد شقّ الطريق.



المحتويات

الصفحة

مونتسكيو السياسة والتاريخ

يعيد هذا النص الاعتبار من جديد لمونتسكيو لا من حيث كونه واحداً من أهم المفكرين والمنظرين الذين مهدوا بفكرهم للثورة الفرنسية (وهو التفسير الشائع لمونتسكيو) وإنما من حيث هو المفكر الذي أحدث ثورة منهجية بصياغته وتطويره لجملة من المبادىء النظرية تمحورت حول فكرة انشاء فيزيقا اجتماعية تمتلك منهجاً مماثلاً لمناهج العلوم الطبيعية بحيث يسمح لها هذا المنهج بتفسير الاجتماع الانساني وآلياته تفسيراً علمياً.

وإذا كان ألتوسير يحدد هنا موقع مونتسكيو في تاريخ الفكر الأوربي كاستمرار لديكارت وهوبز واسبينوزا إلاّ أنه يوضح أيضاً في نفس الوقت القطيعة المعرفية والمنهجية التي قام بها مونتسكيو مع أسلافه محرراً بذلك السياسة والتاريخ، أو بالأحرى واضعاً السياسة والتاريخ كعلمين بعيداً عن التصورات الأخلاقية والميتافيزيقية.

غير أن ألتوسير يكشف لنا أيضاً عن السياسي في شخص مونتسكيو، أي عن الموقع الذي وقف فيه في خضم الصراعات السياسية في عصره، كما يتوقف ملياً عند فهم مونتسكيو لأنواع الحكم وأشكاله وخصوصاً الحكم الاستبدادي ـ أو «نظام اللحظة» على حد تعبير مونتسكيو ـ لا من حيث هو شكل يعبر عن طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مجتمعات الشرق وإنما من حيث هو تهديد قائم كان يراود الحكومات الملكية في أوروبا آنذاك، ولربما مازال هو الشبح الذي يجول بحرية في أجواء العديد من مجتمعاتنا.

ISBN 9953-71-167-4

9 789953 711676